
MIGUEL DE SALIS AMARAL

DOS VISIONES
ORTODOXAS
DE LA IGLESIA:
BULGAKOV
Y FLOROVSKY

EUNSA

En los últimos años se asiste a un interés creciente por el Oriente cristiano y la Teología oriental. En este libro se estudia el pensamiento de dos teólogos ortodoxos rusos, Bulgakov y Florovsky, que han sabido mostrar de manera paradigmática el tesoro espiritual de Oriente. Sus relaciones con teólogos occidentales en la Francia de entreguerras influyeron en la renovación de la Teología católica que contribuyó a las tareas del Concilio Vaticano II, cuando «en los dos pulmones de Europa estaba fermentando la idea de una Iglesia nueva, que recibe propuestas de ambos lados, de las fuentes comunes, que encuentra nuevos retos en el encuentro ecuménico» (P. Rodríguez, Prólogo).

Bulgakov y Florovsky son exponentes de dos corrientes de la Teología rusa que permanecen vigentes en la Ortodoxia. El libro aborda la visión de la Iglesia de ambos teólogos, poniéndolos en relación entre sí, y respecto a la teología católica.

021

UB TüBINGEN



DOS VISIONES ORTODOXAS DE LA IGLESIA:
BULGAKOV Y FLOROVSKY

MIGUEL DE SALIS AMARAL

DOS VISIONES ORTODOXAS
DE LA IGLESIA:
BULGAKOV Y FLOROVSKY

EUNSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
«COLECCIÓN TEOLÓGICA»
111

Primera edición: Agosto 2003

© 2003: Miguel de Salis Amaral
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: eunsa@cin.es

ISBN: 84-313-2110-5
Depósito legal: NA 2.062-2003

Nihil Obstat: Ildefonso Adeva
Imprimatur: José Luis Zugasti, Vicario General
Pamplona, 25-II-2003

Fotocomposición: PRETEXTO. Estafeta, 60. Pamplona
Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Ipertegui II. Orcoyen (Navarra)
Printed in Spain - Impreso en España

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

44A 4679

ÍNDICE

ABREVIATURAS	9
PRÓLOGO	11
INTRODUCCIÓN	17

CAPÍTULO I CONTEXTO HISTÓRICO Y TEOLÓGICO

I. LA TEOLOGÍA EN LA RUSIA IMPERIAL	23
1. La teología y su desarrollo en el periodo sinodal (siglos XVII-XIX)	23
2. El eslavofilismo y la consolidación de la renovación académica (siglo XIX)	25
3. La conversión de intelectuales (final del siglo XIX-1917) ..	28
II. LA DIÁSPORA Y LA ORTODOXIA	32
1. El concilio de Moscú de 1917	32
2. La Rusia postconciliar	34
3. La diáspora rusa	35
a) La diáspora: su ubicación geográfica y sus rasgos	35
b) La génesis de un cisma	37
c) La diáspora rusa en Estados Unidos	38
d) La diáspora rusa en Europa occidental	39
4. La fundación de San Sergio en París	40
5. Dos épocas distintas	41
6. Relaciones de la diáspora ortodoxa rusa con otros cristianos ..	42
III. ELEMENTOS CLAVE DE LA TEOLOGÍA ORTODOXA EN FRANCIA ..	43
1. La renovación de la teología	43
2. El Congreso de Atenas de 1936	45
3. Dos conceptos y una polémica	47
a) Teandría	48
b) La sofología	52
BALANCE HISTÓRICO-TEOLÓGICO	55

PRIMERA PARTE
LA IGLESIA EN LA TEOLOGÍA DE SERGE BULGAKOV

CAPÍTULO II
LA TEOLOGÍA DE BULGAKOV

I. PERSPECTIVA GENERAL DE SUS OBRAS	59
1. El recorrido vital de Serge Bulgakov (1871-1944)	59
2. La obra teológica de Bulgakov	61
3. La presencia de Bulgakov en los teólogos posteriores	64
II. RASGOS TEOLÓGICOS Y ECLESIOLÓGICOS	65
1. Características, influencias e intuiciones	66
2. La idea de la teología en Bulgakov	67
3. Fases de su eclesiología	68
III. HACIA LA SOFIOLOGÍA	69
1. Razones de la sofíología	69
2. La sofíología en el cristianismo	72
3. Una eclesiología según las razones de la sofíología	73
IV. LA SOFIOLOGÍA	75
1. El misterio trinitario según la sofíología	76
2. La creación según la sofíología: la sofía divina y la sofía creada	77
3. El hombre visto desde la sofíología	79
4. Cristo según la sofíología	81
5. La sofíología, entre la Encarnación y la Parusía	83
V. LA IGLESIA EN EL MARCO SOFIÁNICO	85

CAPÍTULO III
LA ESENCIA DE LA IGLESIA

I. EL MISTERIO DE LA VIDA TEÁNDRICA	91
1. La eclesiología paulina a la luz de la sofíología	91
2. La Iglesia como fruto de las misiones divinas	95
3. La fundación de la Iglesia en la historia	96
4. Iglesia y tradición	98
II. LAS DIMENSIONES DE LA TEANDRÍA	100
1. El conocimiento de la Iglesia	100
2. Las notas de la Iglesia	103
a) Unidad	104
b) Santidad	105
c) Catolicidad	105
3. Los límites de la Iglesia	107
4. La Iglesia como <i>sobornost'</i>	108

CAPÍTULO IV LA IGLESIA COMO INSTITUCIÓN

I. LA IGLESIA COMO «INSTITUCIÓN DE LA GRACIA»	111
1. El cambio de planteamiento	112
2. La Iglesia como institución de la gracia	114
3. La Iglesia universal y las Iglesias locales	119
4. Algunas consecuencias	120
II. LA IGLESIA APOSTÓLICA	122
1. Lugar prototípico de la manifestación de la Iglesia	122
2. Eclesiología «eucarística»	123
3. De la Iglesia apostólica a la jerárquica	125
4. El origen de la jerarquía	129
III. LA JERARQUÍA	135
1. Los <i>tria munera</i> de la jerarquía	135
2. La jerarquía en la Iglesia local y en la comunión de las Iglesias	137
3. La función profética	139

CAPÍTULO V CUESTIONES PARTICULARES

I. IGLESIA Y VIDA EN LA VERDAD	141
1. La infalibilidad en la Iglesia	141
2. Los concilios	145
a) El concilio y la vida en la verdad	145
b) Autoridad del concilio y recepción	147
II. EL LAICO. EL PAPA. LA IGLESIA ANTE EL ESTADO	149
1. La situación del laico en la Iglesia	149
2. La Iglesia ante el Estado	152
a) Planteamiento sofiano	152
b) Planteamiento institucional	154
3. El Papa	156
III. CUESTIONES ECUMÉNICAS	158
1. Unidad y ecumenismo	158
2. Los sacramentos celebrados en la heterodoxia	161
SÍNTESIS DE LA ECLESIOLOGÍA DE BULGAKOV	165
Balance retrospectivo	174

SEGUNDA PARTE LA IGLESIA EN LA TEOLOGÍA DE GEORGES FLOROVSKY

CAPÍTULO VI LA TEOLOGÍA DE FLOROVSKY

I. LAS OBRAS DE GEORGES FLOROVSKY	179
1. El recorrido vital de Georges Florovsky (1893-1979)	179
2. Las obras de Florovsky	181
II. PROPUESTAS TEOLÓGICAS	184
1. La teología en la Iglesia	184
a) El diagnóstico sobre la Teología y la Iglesia Ortodoxa ...	185
b) Revelación e Iglesia en la historia	186
c) La solución: los Padres como modelo	188
d) La teología según Florovsky	190
2. La teología ortodoxa ante el ecumenismo	191
III. LA PROPUESTA METODOLÓGICA DEL DISCURSO SOBRE LA IGLESIA	195
1. El estatuto del discurso	195
2. Un punto de partida que estructura	197
3. Su valoración de otras alternativas	198
IV. LOS ELEMENTOS CLAVE DE LA ECLESIOLOGÍA DE FLOROVSKY	202
1. Historia y eclesiología	202
2. Autoconciencia de la Iglesia y método eclesiológico	204
3. Las bases de la eclesiología	206

CAPÍTULO VII EL MISTERIO DE LA IGLESIA

I. EL CUERPO DE CRISTO	209
1. La Iglesia, cuerpo viviente de Cristo	209
a) Presencia de Cristo en su Iglesia: su capitalidad	210
b) Eclesiología «eucarística»	213
2. La Iglesia, plenitud de Cristo	215
3. La Iglesia como cuerpo orgánico y estructurado	219
a) La Iglesia es un organismo sobrenatural	219
b) La fundación de la Iglesia	220
c) El cuerpo estructurado	222
4. La Iglesia y la transmisión de la verdad	225
a) El Cuerpo estructurado, guardián de la verdad	225
b) La proclamación de la verdad en el Cuerpo de Cristo ...	228
5. El Espíritu Santo	233
II. LA CATOLICIDAD DE LA IGLESIA	236
1. Las notas de la Iglesia	236
2. La catolicidad de la Iglesia	237
3. Valoración de la catolicidad cuantitativa	239

4. Los varios sentidos de catolicidad	241
5. La visión dinámica de la catolicidad	242
a) La catolicidad objetiva	243
b) La catolicidad subjetiva	245
6. La apostolicidad subjetiva: expresión de la personalidad católica	247

CAPÍTULO VIII

LA IGLESIA ENTRE LA CREACIÓN Y LA PARUSÍA

I. LA SACRAMENTALIDAD DE LA IGLESIA	250
1. La Iglesia como comunidad sacramental	250
2. Sacramentalidad de la Iglesia y plenitud de Cristo	253
3. Sacramentalidad y crecimiento de la Iglesia	254
II. VISIBILIDAD E INVISIBILIDAD DE LA IGLESIA	256
1. El enfoque teándrico	256
2. La dualidad asimétrica	261
3. El estatuto de la Iglesia militante	264
4. El problema crucial de la eclesiología	268
III. LA MISIÓN DE LA IGLESIA EN EL MUNDO	272
1. Los supuestos de Florovsky	272
2. El lugar y misión de la Iglesia en el mundo	274
3. La Iglesia como nuevo orden social	275
4. Dos soluciones	277
5. El camino de la Iglesia en el mundo	279
6. El esfuerzo cristiano en el mundo	281

CAPÍTULO IX

CUESTIONES PARTICULARES

I. MINISTERIO Y SACRAMENTOS	285
1. Bautismo y Eucaristía en la incorporación a la Iglesia	285
2. El poder de ordenar del obispo	287
II. LOS CONCILIOS	289
1. Perspectiva eclesial	290
2. Perspectiva ortodoxa	291
3. Perspectiva magisterial	292
4. Perspectiva ecuménica	293
III. ECUMENISMO	294
1. Valoración de la Iglesia Católica Romana	294
2. Los sacramentos en la heterodoxia y los límites de la Iglesia .	301
SÍNTESIS DE LA ECLESIOLOGÍA DE FLOROVSKY	307

TERCERA PARTE
BULGAKOV Y FLOROVSKY: DOS ECLESIOLOGÍAS
EN DIÁLOGO

CAPÍTULO X
COMPARACIÓN SINTÉTICA
DE AMBOS AUTORES

I. LOS FUNDAMENTOS DEL MISTERIO ECLESIAL	317
1. Bases teológicas de Bulgakov y Florovsky	317
2. La imagen central de la Iglesia	318
3. La presencia de los Padres en Bulgakov y Florovsky	320
4. La Iglesia como misterio y sacramento	322
5. La <i>sobornost'</i>	323
II. HISTORIA Y CUMPLIMIENTO	325
1. La visión escatológica de la Iglesia	325
2. La doble dimensión de la Iglesia	326
3. La consideración de la historia de la Iglesia	327
III. IGLESIA, SACRAMENTOS Y MINISTERIO	329
1. La eclesiología «eucarística»	329
2. La Iglesia y los sacramentos	330
3. La jerarquía	330
IV. LA IGLESIA ANTE LAS CUESTIONES MODERNAS	331
1. Iglesia y mundo	331
2. El cristiano en el mundo	332
3. El ecumenismo y el estatuto de la heterodoxia	333

CAPÍTULO XI
BULGAKOV Y FLOROVSKY
EN EL DEBATE TEOLÓGICO

I. PROYECCIÓN EN LA TEOLOGÍA ORTODOXA POSTERIOR	336
1. El influjo de Bulgakov y Florovsky; su diverso destino	336
2. Ubicación de ambos teólogos en la eclesiología ortodoxa del siglo XX	339
II. PRESENCIA DE BULGAKOV Y FLOROVSKY EN LA TEOLOGÍA CATÓLICA	344
1. La reflexión sobre el misterio de la Iglesia	344
a) La Iglesia como Cuerpo de Cristo: la imagen central de la Iglesia	344
b) La Iglesia como misterio y sacramento	348
2. La catolicidad de la Iglesia	353
a) La <i>sobornost'</i>	353
b) Los rasgos de la catolicidad	354

3. Dos dimensiones de un misterio	358
a) La visión escatológica de la Iglesia	358
b) Las dimensiones divina y humana de la Iglesia	361
4. Eucaristía y ministerio	362
a) La Eucaristía y la Iglesia	362
b) La jerarquía	364
c) Los <i>munera</i> de la jerarquía	366
5. Una mirada católica al eslavofilismo de los teólogos rusos de la diáspora	368
6. Mundo y ecumenismo	370
a) Iglesia y mundo	370
b) El ecumenismo y el estatuto de la heterodoxia	373
c) El papado	375
REFLEXIONES CONCLUSIVAS	377
BIBLIOGRAFÍA	383
ÍNDICE DE NOMBRES	397



ABREVIATURAS

CCL	Corpus Christianorum (Series Latina)
CivCatt	<i>La Civiltà Cattolica</i> (Roma)
Conc(E)	<i>Concilium</i> . Revista Internacional de Teología
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
ECR	<i>Eastern Churches Review</i>
ER	<i>The Ecumenical Review</i>
EThL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
FuP	Fuentes Patristicas (ed. Ciudad Nueva)
GOTR	<i>The Greek Orthodox Theological Review</i>
IKZ	<i>Internationale Kirchliche Zeitschrift</i> (Bern)
Irén	<i>Irénikon</i> (Chevetogne)
Ist	<i>Istina</i> (Boulogne-sur-Seine)
JFAS	<i>The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius</i>
KuD	<i>Kerygma und Dogma</i>
MessOrth	<i>Le Messager Orthodoxe</i> (Paris)
M.G.	Patrologia Graeca (Migne, según la citación de los autores estudiados)
NRTh	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
OrChrA	Orientalia Christiana Analecta
OrChrP	<i>Orientalia Christiana Periodica</i>
PG	Patrologia Graeca (Migne)
PL	Patrologia Latina (Migne)
PO	<i>Pensée Orthodoxe</i> (Paris)
RevSR	<i>Revue des Sciences Religieuses</i>
RHPHR	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses</i> (Strasbourg)
RSCM	Russian Student Christian Movement
RSPhTh	<i>Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques</i>

RSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i>
RThPh	<i>Revue de Théologie et Philosophie</i>
RTL	<i>Revue Théologique de Louvain</i>
SCh	Sources Chrétiennes
SCM	Student's Christian Movement (London)
ScrTh	<i>Scripta Theologica</i>
SOP	<i>Service Orthodoxe de Presse</i> (Paris)
SPCK	Society of Promoting Christian Knowledge (London)
StLit	<i>Studia Liturgica</i>
StPat	<i>Studia Patavina</i>
SVS	St. Vladimir's Seminary
SVTQ	<i>Saint Vladimir's Theological Quarterly</i>
Theol	<i>Theology</i> (London)
ThTo	<i>Theology Today</i>
TS	<i>Theological Studies</i>
VS	<i>La Vie Spirituelle</i>
YMCA	Young Men Christian Association

PRÓLOGO

Uno de los acontecimientos más significativos del pasado siglo, en el campo de la teología y de la experiencia cristiana, ha sido sin duda la reelaboración en Occidente —Europa y América— de la tradición teológica del Oriente cristiano, especialmente de la teología bizantina de matriz eslava. La ocasión fue la revolución rusa de 1917 y sus sucesivos desarrollos en el mundo soviético, que empujaron hacia fuera de la patria a muchos cristianos. Entre ellos había notables teólogos y pensadores, que demostrarían una notable valía intelectual y espiritual y contribuyeron no sólo a mantener la comunidad ortodoxa de la diáspora, sino, sobre todo, a repensar su tradición en el contexto físico, histórico, cultural, de la Cristiandad latina, tanto católico-romana como protestante. El Instituto de San Sergio, en París, y el Seminario y Facultad de San Vladimir, en Nueva York, serán los centros emblemáticos.

Estos hombres y su teología van a significar una etapa decisiva en la relación de la Iglesia Católica con las Iglesias de Oriente. Dos ilustres representantes de este evento cultural y teológico son objeto de un detenido estudio en este libro de Miguel de Salis: Sergio Bulgakov (1871-1944) y Georges Florovsky (1893-1979), teólogos muy característicos de la primera Ortodoxia del exilio. En efecto, el trabajo de De Salis nos proporciona una información sobre la teología ortodoxa que no es común encontrar en lengua castellana. Hasta ahora han sido más frecuentes los estudios de teólogos de la segunda mitad del siglo XX, más inmediatos al concilio Vaticano II. Este trabajo, en cambio, nos proporciona una mirada al estadio anterior de la teología ortodoxa, que no es tan conocido entre nosotros.

Estos hombres no llegaban, intelectualmente, con las manos vacías. Una de las cosas que llama la atención al estudioso de estos te-

mas es la rica variedad del pensamiento ruso anterior a la revolución soviética. No se insistirá suficientemente en ello en los países de occidente. Consecuencia es la diversidad que se da a su vez en el pensamiento ortodoxo de la primera mitad del siglo XX, elaborado ya en el exilio, diversidad que representan de manera muy característica los dos teólogos que aquí se estudian.

De Salis subraya la relación de ambos teólogos y de este pensamiento ruso de la primera mitad del siglo XX con las corrientes renovadoras de la Rusia imperial. Allí encuentra la raíz, por ejemplo, de las posiciones sorprendentes, y anticipadoras de la teología contemporánea, que un Bulgakov mantiene en lo referente a la dimensión cósmica de la Iglesia y a su preocupación por unir la eclesiología con la teología de la creación y la escatología.

Ya está implícito en lo que acabamos de decir: los dos teólogos que retienen la atención de De Salis representan dos corrientes distintas de la teología ortodoxa rusa, dos corrientes subterráneas que existen en el interior de la Iglesia Ortodoxa rusa aún hoy y manifiestan al mundo su riqueza: una —aquí representada por Florovsky— mira a su historia, a Cristo y a la edad de oro de la Patrística, la otra —aquí aparece Bulgakov— mira hacia el porvenir, a la Parusía y al entorno vital del hombre moderno. Al hacer su presentación paralela, sin esconder los debates y dificultades que existieron a lo largo del siglo XX, nos ofrece De Salis un modo distinto de ver la teología ortodoxa rusa. En efecto, en la literatura sobre el tema, la corriente neopatrística domina claramente y muestra la sofíología bulgakoviana como un accidente histórico que no pocas veces se califica como fruto del influjo occidental. A su vez, la literatura sofíológica (fruto de un redescubrimiento de los sofíólogos que se está dando en la actualidad, especialmente después de la publicación de la encíclica *Fides et Ratio*) se plantea *enfrentada* a la corriente dominante ortodoxa, y no pocas veces se presenta como promovida por autores occidentales o considerados filo-occidentales. Sea de ello lo que fuere, puesto que las calificaciones son producto de quien las hace, este trabajo muestra las dos corrientes en paralelo, precisamente para subrayar que a la teología ortodoxa rusa (ni a la teología ortodoxa en general) no se la puede considerar unilateralmente. Mostrarla en su complejidad hace más justicia a la realidad y manifiesta mejor su riqueza.

En lo que respecta a la eclesiología bulgakoviana, no hay en la literatura del género ningún tratamiento del tema que procure integrar el marco sofíológico y el marco eslavófilo en el que fue desarrollada. No sucede lo mismo con la eclesiología florovskiana, donde

contamos ya con algunos trabajos valiosos. En ese sentido, este trabajo muestra principalmente un intento de explicación de la ubicación del discurso sobre la Iglesia que está estrechamente relacionado con la visión misma de la Iglesia. Es como una manifestación del *sentire cum Ecclesia* que invade toda la teología del teólogo ucraniano, y se nos presenta principalmente en la segunda parte del capítulo VI. A esto hay que añadir la indicación de algunos aspectos que resultan menos tratados (pero no olvidados) por una eclesiología que se apoya principalmente en el enganche del arco cristológico y del escatológico.

En relación a la visión propia de cada uno de los dos teólogos, he aquí algunos aspectos que despertaron nuestra atención. Sin duda, la visión unitaria de la teología y la estrecha relación entre creación, eclesiología y escatología son dos de los puntos clave de Bulgakov, que procura darnos una visión de todo *sub specie deitatis*. Aun es pronto para dar una opinión sobre su sofología, lastrada de polémicas no siempre teológicas que ensombrecen incluso aspectos positivos, como la unión entre la misión de la Iglesia, la acción del cristiano en el mundo y la santidad (del hombre, de la Iglesia, del mundo). Hasta Bulgakov no se encuentra en el mundo ruso un pensamiento tan sistemático que intente dar razón de esa unidad. Florovsky, en cambio, es objeto de un consenso casi absoluto en la Iglesia Ortodoxa. Por eso sus ideas reflejan mejor lo que hoy es el pensamiento dominante de muchos de sus hombres. Encontramos ahí dibujado todo un modo de glosar el *sentire cum ecclesia* que abre perspectivas a una espiritualidad netamente eclesial y cristológica. También es de señalar su modo de ver la tensión escatológica que imprime su marca en el cristiano y lo arrastra al cumplimiento de aquello que ya ha sido recibido. Es particularmente interesante ver dos manifestaciones de su modo de ver *escatológicamente* la Iglesia: el carácter en cierto modo trascendente (o transfigurado) de los siete grandes Concilios de la antigüedad, estrechamente relacionado con su «ecumenicidad» (Cap. IX, II); y la misión de la Iglesia en el mundo como un discurso no tematizable en virtud de su trascendencia en relación a la historia (Cap. VIII, III).

De Salis pondrá también de manifiesto los muchos puntos en que los dos teólogos están de acuerdo, bien por la raíz khomiakoviana que está en el fondo de ambos, bien por el común compromiso ecuménico y de renovación de la teología. En concreto, su modo común de considerar al hombre cristiano, que supera la tesis eslavófila que se había establecido en el marco de una oposición entre jerarquía y laicado, mostrando un paso intermedio entre el eslavofilis-

mo y la actual idea de la situación del fiel, que no deja de tener su interés. Señalemos en este sentido el utilísimo complemento a la investigación que nos ofrece en la tercera parte de este libro, donde el autor, compara entre sí a ambos teólogos, los pone en mutua relación y los sitúa en su relación con la teología católica. Es aquí donde emergen —sin buscar una genética histórica en sentido estricto— las temáticas y las líneas de reflexión que después aparecieron en los documentos conciliares y en la teología posterior.

Ya en perspectiva más abarcante, este trabajo tiene el mérito de hacernos huir de una simplificación separadora de occidente y oriente: uno racional y jurídico y el otro místico y espiritual. Es particularmente instructiva, en ese sentido, la matización de la postura antijerárquica del eslavofilismo que se presenta al final del primer capítulo, a cuya luz deben ser leídas algunas afirmaciones de los dos autores estudiados.

Nos quedamos con la impresión de que en los dos pulmones de Europa estaba fermentando la idea de una Iglesia nueva, que recibe propuestas de ambos lados, de las fuentes comunes, que encuentra nuevos retos en el encuentro ecuménico. En fin, una atmósfera abierta y llena de posibilidades, que paulatinamente se va clarificando y definiendo. En ese sentido, como dice el autor, un análisis que se detenga sólo en tratar de identificar quién propuso primero una determinada cuestión (el influjo mutuo, por así decir) no mostraría cabalmente lo sucedido en la interrelación católico/ortodoxa.

¿Cómo hacer justicia al pensamiento de estos teólogos rusos y, a la vez, acercarlos al pensamiento teológico occidental? En la solución a esta pregunta se encuentra la clave para facilitar el encuentro de dos tradiciones que se complementan. En este estudio podemos escuchar la voz de unos teólogos no demasiado escuchada entre nosotros, junto con una sistematización que procura dar razón de sus propuestas y descubrir el por qué de algunas afirmaciones. Tarea no siempre fácil. El autor señala la poca «precisión» (para nuestra sensibilidad occidental) del lenguaje de los dos rusos porque el estatuto del discurso teológico es en ellos *instrumental*, vía hacia la unión y contemplación del misterio. Esa dimensión de la teología domina la teología oriental y es de gran importancia para entender por qué es más fiel a la mentalidad de estos autores hablar de su «visión de la Iglesia» que de su «eclesiología».

No pretende De Salis ofrecer al lector una concepción definitiva de la teología ortodoxa. Es ésta una tarea que sólo será posible después de contribuciones monográficas muy diversas. Ésta que presentamos es una de ellas, una contribución importante. Aquí se en-

cuenta dibujada la visión de dos de los teólogos rusos más significativos del siglo XX, que han sido punto de referencia obligado para muchos de los teólogos ortodoxos posteriores. El autor nos proporciona una visión serena de un «eslabón teológico» que es importante para entender la eclesiología ortodoxa actual, puesto que estos dos teólogos marcaron con su personalidad las escuelas de San Sergio y San Vladimir, puntos de referencia obligada, como dije al principio, de toda la teología ortodoxa del siglo XX.

Roma, 20 de abril de 2003

Domingo de Resurrección

Pedro RODRÍGUEZ



INTRODUCCIÓN

La renovación de la Eclesiología y el movimiento ecuménico son considerados por muchos autores los hechos teológicamente más significativos del siglo XX. En efecto, el Concilio Vaticano II les dedicó dos importantes documentos y quiso reflexionar sobre las distintas realidades en él tratadas a la luz de una nueva conciencia de lo que es la Iglesia.

Cualquier concilio es un gran evento en la vida de la Iglesia, y ocasión de una renovada Pentecostés. El Espíritu Santo, en su continua asistencia a la Iglesia, prepara y despierta semillas que crecen, más o menos ocultamente, y dan su fruto en los concilios y en la vida posterior de la Iglesia. La visión renovada de la Iglesia que surge en el Concilio Vaticano II no hubiera sido posible si, años antes, no se hubiera verificado una fuerte renovación eclesiológica, principalmente en Europa tras la segunda guerra mundial. Esta renovación se dio fundamentalmente en el mundo francófono, y guardaba relación con la presencia de la diáspora ortodoxa en Europa occidental. Los teólogos rusos de la diáspora, a la vez que se situaban en las coordenadas de la cultura occidental, ofrecieron a los católicos importantes elementos de reflexión teológica.

Para conocer el diálogo ecuménico y eclesiológico del siglo XX es, pues, importante acercarse a la Ortodoxia de la emigración. Aquí nos vamos a fijar especialmente en esa teología rusa de la diáspora y, más en concreto, en dos de sus representantes: Bulgakov y Florovsky. Los dos autores son poco conocidos, en general. Los dos se han dirigido a públicos diversos (al ámbito ecuménico o al interlocutor ortodoxo, al menos). Su planteamiento es verdaderamente distinto entre sí, y diverso del occidental.

Estos dos pensadores ejercieron su docencia en el París de entre-guerras en el Instituto de Teología Ortodoxa de San Sergio, fundado en 1925. Allí trabajaron ambos hasta la segunda guerra mundial. Además, ambos fueron la caja de resonancia de dos corrientes de la teología rusa que nacieron en el siglo XIX y que se habían cortado drásticamente con la revolución bolchevique. En cierto sentido, prolongaron y desarrollaron, cada uno a su modo, la riqueza de un pensamiento que ya había muerto en suelo ruso a finales de la primera guerra mundial. No fueron los únicos en hacerlo, pero sí los inspiradores de muchos otros teólogos ortodoxos de la segunda mitad del siglo XX que les sobrevivieron o fueron sus contemporáneos. Su trabajo fue renovador, abierto y lleno de intuiciones. La visión de estos dos representantes de la teología ortodoxa rusa es fundamental y fundante, también por la repercusión que ha tenido su reflexión, en la que la Eclesiología ocupa un notable lugar, conocida y divulgada entre católicos y protestantes en el contexto del diálogo, del debate y del recíproco conocimiento.

Nuestra atención se dirige así a la eclesiología de estos hombres de la Ortodoxia, insertados en un contexto de fuerte renovación teológica. ¿Cual es la visión de la Iglesia que tienen Bulgakov y Florovsky? ¿Cómo entender sus opciones? ¿Cuáles fueron las líneas fundamentales de su idea de Iglesia? Debemos adelantar que los autores estudiados aquí no tienen una «eclesiología» en el sentido occidental de la palabra. Su discurso es la descripción de una imagen (icono) que se les presenta a los ojos de la fe. Como descripción, les resulta más pobre que la visión misma. Se trata de un discurso que busca conducir al creyente al conocimiento más profundo del misterio. Por eso, su teología tiene una función instrumental. En su pobreza relativa y en su carácter instrumental se resumen los rasgos de la teología «icónica», más atenta a «sugerir e invitar» que a «precisar y definir». En consecuencia, no se trata sólo de describir el «tratado» *de Ecclesia* de dos teólogos, sino de dar razón de su visión de la Iglesia. Es decir, buscaremos el *diseño* de la Iglesia en cuanto presentado a la contemplación de nuestros autores. En ese sentido, es importante conocer el entorno en el que se desarrolló su vida y surgieron sus preocupaciones fundamentales. Por esto, el lector encontrará un capítulo introductorio sobre el contexto histórico y teológico del que proceden y en el que viven.

Nuestro estudio sigue con una parte dedicada a Bulgakov y otra dedicada a Florovsky. Estas dos partes tienen una estructura semejante, cuyo criterio básico consiste en respetar el pensamiento de cada autor y compararlos.

Al inicio de cada parte se presenta un breve estudio de la vida y preocupaciones principales de ambos autores con el fin de captar sus grandes líneas teológicas. Ahí se indican sus obras más señaladas en relación con la Iglesia, además de los autores que se han dedicado al estudio de los dos maestros rusos. También ofrecemos una valoración de las fuentes de su pensamiento, cuando sea oportuno. Por el momento, no conocemos monografía alguna sobre estos autores en lengua castellana.

Después de esta presentación inicial de los dos autores, entramos en su visión de la Iglesia siguiendo una lógica descendente: desde el «misterio» hacia la «institución». Pensamos que esta orientación descendente hace más justicia a sus respectivas «eclesiologías». Por lo que respecta a Bulgakov, no conocemos una sistematización semejante en las obras que hemos consultado. Swierkosz realiza una presentación análoga, pero sólo se refiere al aspecto visible de la Iglesia en Bulgakov. Por otra parte, el carácter «icónico» de la teología de los dos autores desaconseja la utilización de un método histórico-descriptivo en la exposición. El motivo estriba en que se pierde fácilmente una visión de conjunto que sitúe los distintos temas eclesiológicos y sus relaciones dentro de la imagen global de la Iglesia.

El método comparativo, o de contraste con la doctrina católica, o con un referente común, tampoco nos ha parecido conveniente, porque no muestra con nitidez la coherencia interna de un autor, es decir, el sentido de una postura concreta en relación con otros aspectos a los que se ha dedicado. Tampoco muestra con claridad la importancia del tema para cada autor ni propicia la visión de conjunto. Finalmente, este método desdibuja los puntos de acuerdo latentes bajo la diversidad de posturas. Se trata de un método que ha sido muy utilizado por el movimiento ecuménico de la primera mitad del siglo XX. Sus dificultades ya habían sido señaladas por los protagonistas del movimiento ecuménico de la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, este método tiene utilidad para subrayar algunas ideas en las que hay divergencia, y permite dibujar con rapidez la postura de un autor ante un problema. Por eso, lo hemos privilegiado sólo en la tercera parte de nuestro trabajo, procurando no generalizar las diferencias existentes, e intentando no crear oposiciones entre Oriente y Occidente que, en realidad, sean fruto de la metodología empleada.

Nos ha parecido que una presentación temática y orgánica sería la más adecuada para nuestro objetivo. Con ella el lector se hace cargo pronto de la visión del autor y de los ejes de su planteamiento. Muestra las preocupaciones y objetivos del autor en una determina-

da cuestión. El material aparece agrupado y organizado según su importancia y valor para cada uno de los epígrafes. En fin, se trata de un método que tiene en cuenta los puntos de continuidad del pensamiento de cada autor. La desventaja de este método es no presentar con detalle el previo trabajo de desbroce del material, al privilegiar el resultado final. Además, exige una presentación preliminar del contexto y de las tendencias en las que se inserta el autor, la cual supone una doble reflexión: una primera sobre las fuentes y el objeto, y una segunda sobre el método. Este método, que no privilegia el análisis detallado de las fuentes, se revela excelente cuando el objetivo del trabajo es buscar la síntesis. Por estos motivos nos parece que la presentación orgánica de los contenidos responde mejor al objetivo de nuestro trabajo.

Tanto al final de la primera como de la segunda parte hemos privilegiado la exposición lineal de cada autor, con una breve síntesis de la eclesiología de cada uno. Sólo en muy contados casos hemos realizado algún comentario.

En la tercera y última parte de nuestro trabajo, en cambio, realizamos una comparación entre los dos autores y la diversidad de sus planteamientos. Invitamos también a algunos teólogos católicos de entreguerras a entrar en diálogo con ellos para intuir los influjos mutuos —católicos y ortodoxos— que se dieron en aquellos años parisinos. Concluimos con una reflexión sobre los dos autores y nos preguntamos si se puede hablar de una «escuela de París» y qué pueden sugerirnos estos autores para el futuro del diálogo ecuménico y la reflexión teológica.

Unas observaciones finales. Para las transliteraciones del cirílico al castellano no disponemos de una forma comúnmente aceptada. Seguimos la forma que usan la mayoría de los autores consultados. En cuanto a los nombres propios de los autores estudiados, tienen forma latina distinta según se escriban en una u otra de las lenguas occidentales. Además, el uso también varía, dentro de una misma lengua, según la fecha de publicación de las obras. Hemos encontrado al menos dos formas distintas de escribir cada uno de los nombres rusos. Hemos optado por la forma más frecuente en la bibliografía, señalando en nota otras formas más comunes, cuando pareció oportuno y sin pretensiones de exhaustividad. Esto facilita la búsqueda bibliográfica de aquellos que se interesen por la eclesiología ortodoxa rusa del siglo XX, mientras aguardamos una normativa clara sobre las transliteraciones del cirílico al alfabeto latino. Finalmente, en todas las citas que incluimos en el trabajo bajo una abreviatura o sigla hemos indicado el año de publicación del original de la obra (no

de la traducción a lengua occidental). Así el lector podrá situar cronológicamente las ideas.

* * *

El trabajo que ahora se publica es fruto de la tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. He hecho posteriores correcciones y actualizado la bibliografía, contemporáneamente a mis tareas de investigación y docencia en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, en Roma.

Debo agradecer al profesor Pedro Rodríguez la dedicación que ha puesto en la dirección de este trabajo. También se dirige mi agradecimiento al profesor José Ramón Villar por sus oportunas y siempre útiles sugerencias. Los agradecimientos van, en fin, dirigidos a todo el claustro de profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra a los que hemos acudido en variadas ocasiones, por la amabilidad y la disposición con que siempre nos han ayudado. Y a los colegas profesores de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz por la ayuda facilitada, y a todos los que, de una forma u otra, han contribuido a llevar este trabajo a buen puerto.

El Autor



CAPÍTULO I

CONTEXTO HISTÓRICO Y TEOLÓGICO

I. LA TEOLOGÍA EN LA RUSIA IMPERIAL¹

El *humus* de los teólogos rusos de la diáspora se encuentra en el desarrollo teológico ruso del siglo XIX e inicios del siglo XX. Por eso, vamos a dedicar esta sección a una visión general de la situación de la Iglesia, y a las personalidades que más influyeron en la teología rusa de entonces.

1. *La teología y su desarrollo en el periodo sinodal (siglos XVII-XIX)*

Pedro el Grande (1682-1725) procuró transformar Rusia en un estado secular de tipo occidental. En 1721 decretó la abolición del Patriarcado ruso e instituyó el Santo Sínodo de la Iglesia Ortodoxa rusa. Este organismo estaba inspirado en el modelo religioso de los Estados protestantes². Se inició entonces el largo «periodo sinodal» de la Iglesia Ortodoxa rusa que sólo terminó en 1917. Desde 1721 la Iglesia fue tratada como un «departamento» más entre los existentes en el nuevo Estado imperial³.

1. Para el conocimiento de la historia de la Iglesia Ortodoxa Rusa sugerimos las obras indicadas en bibliografía, en particular C. KERN, *L'enseignement théologique supérieur dans la Russie du XIX^e siècle*, en Ist 3 (1956) 249-286; M.-J. LE GUILLOU, *El espíritu de la ortodoxia griega y rusa*, Casal y Vall, Andorra 1963.

2. Un miembro nombrado por el Zar, con el título de «Procurador imperial ante el Santo Sínodo», ejercía las funciones de conexión entre el poder espiritual y el temporal, que se resolvieron en un dominio de éste sobre el espiritual.

3. Véase J. MEYENDORFF, *L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui*, Seuil, Paris 1960, pp. 102-107.

La teología rusa del barroco sigue la línea occidental del momento, situándose principalmente en las cuatro Academias de teología (Kiev, Moscú, San Petersburgo y Kazán). Como no existían manuales específicamente ortodoxos, la enseñanza en esos siglos se hacía con los manuales católicos y protestantes. Para evitar la heterodoxia se desarrolló un original sistema, por el que la doctrina católica era criticada con argumentos traídos de las posturas protestantes, mientras que los errores de éstos se rechazaban con la doctrina católica. El resultado era la formación en un escolasticismo en el que los estudiantes veían los inconvenientes de las dos «posturas» que se les presentaban, concluyendo que su tradición era la correcta: una vía media entre dos extremos occidentales equivocados⁴.

Hacia 1825 comenzó en las Academias la búsqueda de una teología viva. Se fomentaron los estudios patrísticos e históricos. El renacer teológico se dirigió, por un lado, contra el misticismo y sentimentalismo religioso y, por otro, contra el conformismo oficial y el escolasticismo barroco⁵. Se puede situar aquí el nacimiento de la corriente de renovación intra-académica. A lo largo del siglo XIX, también toma fuerza el renacimiento monástico, en el que cobró influencia la figura de los *starets* y de sus discípulos. Paralelamente se desarrolló un «monaquismo académico», es decir, monjes que hacían sus votos en las Academias, realizaban la carrera académica, y no vivían en los monasterios; en muchos casos llegaban a altos cargos eclesiásticos. Este régimen dio a Rusia obispos teológicamente capacitados.

Éste fue el caso, por ejemplo, de Filareto Drozdov⁶, rector de la Academia de San Petersburgo y metropolitano de Moscú (1825-1867). Retomó las fuentes bíblicas y patrísticas, la consideración de la Iglesia como el «Cuerpo de Cristo» y como «Pentecostés continuada y actualizada» en la historia. Su obra fue crucial para el retorno al «espíritu de los Padres» y a la historia de la Iglesia antigua. Este retorno a los Padres se prolongó —ya en el siglo XX— en los teólogos del Insti-

4. Cfr. T. WARE, *The Orthodox Church*, Penguin Books, London 1997, pp. 1-4; S. BULGAKOV, *Dogme et dogmatique*, en «Pensée Orthodoxe» 17 (1993) 29; N. ZERNOV, *Introductory Essay*, en A.S. KHOMIAKOV, *The Church is one*, The Fellowship of St. Alban and St. Sergius, London 1968, p. 10. Lo mismo sucedía en el ámbito griego en los siglos XVI-XX, como dice Y. Spiteris en su obra *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992, p. 22.

5. En relación con la historia del pensamiento religioso ruso finales del siglo XIX remitimos a la lectura de la obra de G. FLOROVSKY, *Vie della teologia russa*, Marietti, Genova 1987, pp. 106-187. El original ruso de esta obra fue editado en París en 1937; citaremos con arreglo a la edición italiana de 1987 (en adelante, «Vie»).

6. Cfr. C. KERN, *Phylarète, métropolitaine de Moscou. Cinquante ans de gloire épiscopale*, en *Ist* 5 (1958) 133-160, 261-282, 389-414.

tuto de Teología Ortodoxa de París. Para Florovsky⁷, Filareto era probablemente el mayor teólogo de la Iglesia rusa en los tiempos modernos. Por otro lado, Filareto representó la rama de la teología rusa que consideraba la Iglesia de Roma como Iglesia en sentido propio, esto es, una comunidad capaz de donar la gracia divina a sus miembros. Sobre esa línea siguieron tras él Vl. Soloviev⁸, N. Berdiaev⁹, y los profesores de San Sergio S. Bulgakov¹⁰, N. Afanassieff¹¹ y P. Evdokimov¹².

Otra personalidad que marcó esa época fue Macario Bulgakov (†1882, no confundir con Serge —o Sergej— Bulgakov), que llegó a ser metropolitano de Moscú. Dejó varios trabajos históricos, así como un manual de Teología dogmática —erudita y escolástica— que fue usado hasta bien entrado el siglo XX. Defendió una mayor integración de la teología positiva en los trabajos teológico-sistemáticos de la época. En relación a la zona eclesiológica de su tratado, era un paralelo ortodoxo a los tratados en uso en la Iglesia Católica Romana, naturalmente salvo la parte referente al papado¹³.

2. *El eslavofilismo y la consolidación de la renovación académica (siglo XIX)*

El renacimiento teológico surgió también fuera de las Academias de enseñanza. A la par de la eclosión de la gran cultura rusa y el despertar de la filosofía, esta época conoció el surgir de nombres como los hermanos Kirieievski¹⁴ y especialmente el célebre Alexis Khomiakov¹⁵.

7. También transcrito Florovskij y, más raramente, Florovskys.

8. También transcrito Solov'ev, Solovjoff, Solovyov, Solovyev, entre otros.

9. También transcrito Berdjaev.

10. También transcrito Boulgakov o Bulgákov.

11. También transcrito Afanasieff, Afanas'ev o Afanasev.

12. Cfr. G. CIOFFARI, O.P., *L'ecclesiologia ortodossa. Problemi e prospettive*, Centro Ecumenico «San Nicola», Bari 1991, pp. 45s., donde se recoge un texto traducido de Filareto, considerado por el autor como la «Magna Carta» del ecumenismo ortodoxo ruso.

13. Algunos autores no descartan fuertes influencias de la Escuela de Tubinga en las obras de Macario Bulgakov y Filareto Drozdov. En todo caso, son conocidas las críticas de varios autores ortodoxos (Khomjakov, Florovsky, S. Bulgakov y otros) al estilo de este manual; por su carácter occidentalizante, racionalista y analítico. Cfr. S. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclesiologie*, Herder, Roma 1957, pp. 99s.; G. FLOROVSKY, *Vie* (1937) pp. 178s. Sobre la labor teológica de Macario y Filareto vid. G. CIOFFARI, O.P., *Breve storia della teologia russa*, Centro Ecumenico «San Nicola», Bari 1987, pp. 29-34.

14. También transcrito Kireevskij o Kireievsky.

15. También transcrito Jomiakov, Khomjakov o Xomjakov.

Éste último es un buen ejemplo del pensamiento que se desarrollaba fuera de los círculos oficiales. En su origen, Khomiakov representaba una corriente más filosófico-cultural que teológica. Hasta cierto punto representaba una reacción frente a la escuela de Kiev y la occidentalización forzada promovida por los zares. Khomiakov defendía la vuelta al sistema de la Rusia pre-petrina, que identificó con la tradición rusa y ortodoxa incontaminada de influjos occidentales. Khomiakov quería dar una respuesta llena de vida, fuerza y esperanza a sus congéneres rusos perturbados por la presión cultural de occidente —el racionalismo, el individualismo— y sin resortes para contestarla. Se trata de una respuesta basada en su experiencia vital en la Iglesia. Sin embargo, también él estaba influenciado por la filosofía de occidente, especialmente Schelling, del que tomó la filosofía holística del espíritu humano¹⁶. Su gnoseología realza la dimensión intuitiva y unitiva del conocimiento, y subraya la pobreza del discurso racional sobre las realidades mistericas y espirituales. El conocimiento se realiza como una identificación de la inteligencia y el amor, entre la persona y el objeto conocido: sólo el que ama puede conocer en profundidad el objeto amado, sólo en el amor se puede conocer a Dios. Se trata de un conocimiento «viviente», en que la posesión de la verdad tiene una estrecha relación con la santidad. La Iglesia es objeto de ese conocimiento vivo, como un objeto evidente para el que vive en ella y está unido a Cristo y a los hermanos. En consecuencia, Khomiakov realza fuertemente el primado de la vida de comunión y de la experiencia mística¹⁷ sobre las formas exteriores, entre las que cuenta el discurso teológico (racional) y la organización lógica. Khomiakov intenta contestar a la presión occidental proponiendo una visión de la Iglesia totalmente espiritual. Esta oposición entre lo espiritual y lo humano lleva a un desequilibrio que se manifiesta en su postura algo antijerárquica.

El primado de lo espiritual es común a las dos tradiciones de la Iglesia, pero con frecuencia el eslavofilismo de Khomiakov opone dialéc-

16. Sobre la asunción de la filosofía idealista en los eslavófilos, cfr. Y.-M. CONGAR, *Avertissement*, en A. GRATIEUX, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*. Dmitri A. Khomiakov, Ed. du Cerf, Paris 1953, p. 12 y la bibliografía ahí citada. En un contexto más general, el influjo de los idealistas en el pensamiento ruso se puede encontrar en G. PIOVE-SANA, *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, Ed. Paoline, Cisinello Balsamo 1992, especialmente las pp. 87-122.

17. El adjetivo «místico» dice relación a todo lo cualificado como contacto directo con las realidades sobrenaturales, que trasciende el dominio de la razón, y actúa en lo más interior del hombre. En Oriente no tiene el acento de extraordinario que se le da en Occidente. Así, se aplica a los sacramentos, a la oración, a la vida en Cristo de todos los cristianos, a la contemplación y a muchas realidades ordinarias de la vida cristiana.

ticamente la dimensión interior y exterior, la justicia y la caridad, lo espiritual y lo humano. Cabe decir que esta oposición es ajena a la gran tradición cristiana, y procede de otros ámbitos de influencia occidentales (no propiamente identificables con la Iglesia Católica romana). Por otro lado, Khomiakov ve la revelación como un hecho casi exclusivamente moral: para salvaguardar la verdad sería necesario un sujeto santo, que es la Iglesia en su totalidad, porque sólo en ella —en su universalidad— está la santidad. Además, presenta una Iglesia algo idealizada, basada en la unidad libre de todos en el amor, que se opone al racionalismo occidental e individualista. La Iglesia es un organismo viviente y no una institución, es la verdad y el amor como organismo, y la liturgia es la expresión más viva de esa comunión de todos los santos¹⁸. La Sagrada Escritura, los símbolos de la fe, la piedad, la liturgia, etc., son manifestaciones de la vida en la verdad y en un mismo espíritu, que se contiene en la Iglesia. La autoridad exterior aparece, entonces, como un formalismo que separa de la verdad y de la santidad al interponerse entre el cristiano y la verdad. De ahí que Khomiakov niegue la distinción entre magisterio y fieles, porque tal distinción destruye la unidad libre de todos en el amor, que es la manifestación del Espíritu Santo¹⁹. Khomiakov, en su respuesta a Occidente, refuerza la identificación entre el Oriente y el cristianismo *tout court*, por lo que Occidente aparece como una realidad carente de la acción del Espíritu Santo. Su preferencia por la dimensión interior junto con esta identificación tácita de la presencia de Dios tan sólo en Oriente desdibujan las bases de un entendimiento sobre cuál es la raíz común de las varias tradiciones y cuáles son sus legítimas diversidades.

18. Su principal tesis es que la Iglesia se caracteriza por la *sobornost'*: la unidad de todos en la libertad y el amor. La *sobornost'* es la realización natural de ese organismo libre (que es la Iglesia) en la vida comunitaria que se encontraba en los pueblos eslavos; a los que el cristianismo aportó su pleno desarrollo y su garantía sobrenatural. Para él, sólo la Ortodoxia podía reunir las cualidades de unidad y de libertad, en la fundamental ligazón entre verdad y amor mutuo en la Iglesia, que no veía en la Iglesia Católica y en las Comunidades Protestantes. Sus ideas no fueron bien recibidas en Rusia hasta inicios del siglo XX por el déficit de autoridad en la Iglesia que se manifestaba en su pensamiento. Su idea de la Iglesia como comunidad de amor será tomada por algunos de los teólogos de San Sergio. Cfr. N. ZERNOV, *Cristianismo oriental. Orígenes y desarrollo*, Guadarrama, Madrid 1962, pp. 217s. (en adelante «Cristianismo oriental»); A. NICHOLS, *Theology in the Russian Diaspora*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1989, pp. 17-23 (en adelante «Theology in the Russian Diaspora»); P. LESKOVEC, *Il concilio ecumenico nel pensiero teologico degli «ortodossi»*, en CivCatt II (1960) 148-152.

19. Aquí se inserta su negación de la infalibilidad de cualquier autoridad magisterial, que se sustituye por el sentido cristiano de todos los fieles.

Gogol y Dostoievsky²⁰ son otros dos personajes de esta renovación del pensamiento ruso, cuyo influjo rebasó lo cultural y alcanzó los ámbitos filosófico-teológicos. Gran parte de la influencia de estos autores (especialmente de Khomiakov) en el siglo XX es debida a la recepción —aunque moderada— de algunas de sus ideas por parte de los intelectuales emigrados de Rusia a causa de la revolución, algunos de los cuales encontramos en París. El influjo eslavófilo fue el causante de un cambio de planteamiento en la visión de la Iglesia con un papel activo en la vida cultural y espiritual de la Iglesia y del Estado²¹. Hasta entonces, ortodoxos y católicos consideraban la Iglesia en los mismos términos, como comunidad de vida sobrenatural con una constitución jerárquica, aunque la división se manifestaba en lo referente a la articulación de la autoridad en la Iglesia. En adelante muchos ortodoxos rusos van a subrayar el primado de la dimensión mística y espiritual de la Iglesia, que con frecuencia oponen a su manifestación exterior —el ámbito de la obediencia y de la ley— mientras que la primera se asocia al amor y a la libertad.

Finalmente, al término del siglo XIX asistimos a una renovación de la filosofía y de la liturgia por obra especialmente de A. Khrapovitsky (1864-1936)²². Liturgista dotado de verdadero sentido pedagógico, formó toda una generación de jóvenes obispos rusos anteriores a la primera gran guerra mundial. Fue un verdadero renovador de la pastoral rusa a partir de la profundización en la acción redentora de Cristo²³.

3. *La conversión de intelectuales (final del siglo XIX-1917)*

A finales del siglo XIX comenzó el gran crecimiento de la «filosofía religiosa». Las obras de Vladimir Soloviev (1853-1900) influ-

20. La importancia de Dostoievsky (también transcrito Dostoievski o Dostoievskij) reside en el hecho de que vio con claridad profética lo que estaba pasando en la sociedad rusa de su tiempo. Algunos pensadores de inicios del siglo XX mostraron el pensamiento religioso del escritor. Cfr. N. ZERNOV, *Cristianismo oriental* (1962) pp. 230s.; M. CODINA, *El siglo de la memoria: tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoyevski*, EUNSA, Pamplona 1997.

21. Rápidamente este influjo se desdobló en dos tendencias: una claramente occidentalizante (bajo la influencia del liberalismo y de la filosofía idealista alemana) y otra reciamente eslavófila, conservadora y ortodoxa. Ambas buscaban —influidas por los conceptos hegelianos de Destino y de «esencias nacionales»—, soluciones para el futuro de Rusia, tanto en el ámbito interno (cómo reformar la estructura social que se veía anacrónica) como también en el ámbito externo (buscando saber cuál era la vocación de Rusia en el mundo). Khomiakov es uno de los padres del eslavofilismo. Cfr. N. ZERNOV, *o.c.*, pp. 215s.

22. También transcrito Xrapovickij.

23. Más adelante veremos su papel en la diáspora. Sus obras fueron utilizadas en las Academias y en el Instituto San Sergio.

yeron en este renacimiento religioso ruso de inicios del siglo XX, provocando la conversión de algunos intelectuales.

Su densidad especulativa —introdujo el tema de la *Sophia* y el concepto de *Teandria* en el pensamiento religioso ruso²⁴— sabe sacar partido de la vida mística unida a una preocupación por la presencia activa del cristianismo en el mundo. Aquí reside una de sus críticas al eslavofilismo que —según él— opone la Iglesia Católica a una Iglesia Ortodoxa completamente mística, sin expresión concreta y visible. Para Soloviev, por el contrario, la Iglesia es un organismo teándrico que reúne el Oriente pasivo y el Occidente activo en la «unitotalidad». Aquí aparece su preocupación por la unidad. Su acercamiento a la Iglesia Católica romana proviene de su búsqueda de la universalidad y la unidad que desistió de buscar en la Iglesia rusa. El influjo de Soloviev será considerable entre la emigración rusa y en el Instituto San Sergio, provocando división y polémica. Algunos nutren una especial simpatía por la doctrina sofiológica de Soloviev, por ver en ella fundidos la fe cristiana y un discurso racional que pueda dar razón de la acción cristiana en el mundo, y en los que querían dar más pasos hacia la unidad entre Oriente y Occidente²⁵.

Dentro de la clase culta del momento (muy influenciada por las ideas de corte ateo de los últimos 200 años) había «tendencias que revelaban la ruptura con el materialismo y el positivismo tradicionales»²⁶. Desde posturas simplemente culturales, estas corrientes pasaron pronto del materialismo al idealismo, del idealismo a la religión y, de ésta, al cristianismo. Se dieron conversiones de intelectuales ateos a la Ortodoxia, los cuales a su vez enriquecieron el movimiento religioso que despertaba²⁷. Durante los 40 años que precedieron la revolución bolchevique, pequeños grupos activos defendieron el resurgir

24. Al contrario de otros, Soloviev va más allá de la dicotomía entonces imperante entre occidentalizantes y eslavófilos, trascendiendo estas posturas en busca de la unidad. Critica a los eslavófilos porque confunden la dimensión de los medios de santidad y la santidad de la Iglesia celestial, pero también asume muchas de sus ideas, entre las cuales se encuentra la postura gnoseológica eslavófila. Sobre este autor y su influencia en el pensamiento ortodoxo ruso vid. N. ZERNOV, *o.c.*, pp. 231s.; también se pueden consultar varios artículos aparecidos en la revista *Ist* 37 (1992) sobre la actualidad del personaje y su pensamiento.

25. Sobre la idea de Iglesia de Soloviev, vid. H. DE VISSCHER, *Vladimir Soloviev et l'Église universelle*, en «Russie et Chrétienté» 1/1-2 (1949) 17-36, 4e serie; S. JAKI, *o.c.*, pp. 115-118.

26. Cfr. N. BERTIAEV, *Autobiografía espiritual*, Miracle, Barcelona 1957, p. 136.

27. Son los casos de S. Bulgakov y N. Bertiaev, por citar sólo dos. Sobre esta época de inicios del siglo XX puede consultarse P.C. BORI-P. BETTILOLO, *Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione (1900-1917)*, Queriniana, Brescia 1981, pp. 179-185, 220-226; N. ZERNOV, *Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, Darton, Longman and Todd, London 1963, pp. 35-164 (en adelante «Russian Religious Renaissance»); ID., *Cristianismo oriental* (1962) pp. 237s.

cultural, la reforma social y el cambio de postura intelectual. Unos estaban directamente conectados con la Iglesia Ortodoxa; otros surgieron en las Universidades y centros de enseñanza; algunos estaban más orientados al renacimiento literario, y otros tenían un talante más político y social; los había cercanos al idealismo alemán, al secularismo, a la teosofía, a la Ortodoxia o a la religión en general.

A inicios del siglo XX se realizaron los primeros contactos públicos entre representantes de la *intelligentsia* atea con miembros de las Academias de Teología²⁸, entonces en plena renovación, aunque lastradas de escolasticismo. Creció el interés por conocer la religión y la Iglesia Ortodoxa (entonces vista como un Departamento del Estado zarista burocrático y conservador). Se generalizaron los contactos entre personas tradicionalmente conectadas a la Iglesia e intelectuales con inquietudes. Buscaban resolver una cuestión: ¿cómo dar al cristianismo su eficacia y capacidad para influir en la vida de la sociedad donde está llamado a vivir? Aparecieron sociedades religioso-filosóficas, y algunas emprendieron el proyecto de crear revistas que difundieran sus ideas en la sociedad²⁹. En este ambiente se encontraban S. Bulgakov (1873-1944), P. Florensky (1882-1937)³⁰, N. Berdiaev, A.V. Kartashev (1875-1961)³¹, N.O. Lossky³², P. Struve, el príncipe Trubetskoy³³ y muchos otros. Gentes muy distintas y con intereses no siempre conciliables con los proyectos que se proponían.

28. La *Intelligentsia* es un movimiento constituido por personas pertenecientes a una parte de la clase intelectual-atea de la Rusia de mediados del siglo XIX. Este movimiento duró hasta poco después de la revolución bolchevique. Defendía el liberalismo moral a ultranza para los demás, mientras sus miembros vivían un puritanismo personal. Otra peculiaridad era su visión societaria o «comunional» de la sociedad, que echaban en falta en los sistemas idealistas alemanes que recibían de Occidente. No representaban una clase social, más bien eran como una orden laica que dedicaba toda su vida a la liberalización y modernización de Rusia.

29. A lo largo de estos años asistimos a la fundación de «Novij Put'», que pretende representar una nueva conciencia religiosa y libre (ahí estuvieron Berdiaev y Bulgakov). La revista se editó de 1903 a 1907 y recoge las conferencias tenidas en San Petersburgo entre miembros de la *intelligentsia* y representantes de la Iglesia Ortodoxa. Otra publicación en que estuvieron trabajando Berdiaev y Bulgakov fue «Voprosi Jizni» (cuestiones de vida), que sólo duró un año. Poco más tarde aparece la revista «Logos» (1910-1915) impulsada por los seguidores de Soloviev. También la Academia de Moscú publicó un periódico «Bogoslovskij Vestnik», entre 1892 y 1917, donde escribieron muchos de los grandes pensadores religiosos de la época, entre los que no faltan artículos tomados de Khomiakov, Soloviev, etc. Este periódico muestra el amplio dinamismo y vitalidad de la Iglesia rusa en vísperas de la revolución, y la apertura del debate sobre la reforma de la Iglesia. Un estudio muy completo sobre este periódico puede encontrarse en B. GEFFERT, *The Era of the Bogoslovskij Vestnik*, en SVTQ 41 (1997) 273-336, con índices de autores y de asuntos tratados en el periódico.

30. También transcrito Florenskij, o Florenski.

31. También transcrito Kartashev, Kartasev o Kartachov.

32. También transcrito Losskij.

33. También transcrito Trubeckoj.

No todos los miembros de la *intelligentsia* se mostraban abiertos. Este despertar espiritual sólo afectó a algunos de sus miembros. La mayoría seguía influenciada por las obras decimonónicas de carácter positivista, ateo y materialista, con una actitud negativa ante el cristianismo. Sólo en 1909 un grupo de sus líderes lanzó un ataque abierto a sus creencias ateas al publicar una colección de artículos titulada *Vekhi* (mojones). Sus autores, que entonces mostraron tener una visión aguda de la situación, criticaron los «dogmas» de la *intelligentsia* desde una postura autocrítica, postulando la necesidad de un acercamiento cristiano a los problemas para solucionar la situación³⁴. Todo ello fue objeto de gran polémica. Su tiro había dado en el blanco. Resultó ser profética, al indicar lo que ocurriría si la *intelligentsia* no cambiaba de orientación³⁵. Bulgakov era una de las figuras centrales de este renacimiento religioso. Su evolución muestra el típico recorrido de muchos intelectuales del momento³⁶. Junto a Bulgakov está la figura de Pavel Florensky, que influyó en él y en otros autores fuera de Rusia³⁷.

34. Los autores de esta obra fueron S. Frank, P. Struve, S. Bulgakov, N. Berdiaev, Gershenson, Izgoev y Kistyakovsky. Struve se pronunciaba, en su artículo, contra el anarquismo y la negación de la responsabilidad personal inherente al marxismo. S. Frank denunciaba la contradicción de la postura nihilista y moralista de la *intelligentsia*. Berdiaev se pronunciaba contra el utilitarismo negador de la verdad. Bulgakov, después de mostrar las contradicciones de la doctrina de la *intelligentsia*, indicaba la solución en la reconciliación de ésta con la Iglesia. Los otros tres autores enfocaban aspectos más concretos dentro de este mismo contexto general.

35. Esta obra ayudó a muchos de los representantes de la última generación de la *intelligentsia* a liberarse de su utopismo y ateísmo tradicionales, aunque no consiguió cambiar el rumbo de los acontecimientos. Struve, Bulgakov, Frank y Berdiaev son el ejemplo vivo de lo que fue el renacimiento ruso del siglo XX. Sus vidas reflejan lo que pasó a este movimiento y encierran en sí cuestiones abiertas que pueden orientar a muchos en los tiempos que corren. Los cuatro habían llegado a la Ortodoxia desde el ateísmo marxista o idealista de distintos grupos de la *intelligentsia*, los cuatro van a apoyar y contribuir a la fundación del Instituto de Teología Ortodoxa de París, dejando en él una impronta característica. Es curioso observar que antes de la revolución, estos hombres defienden la libertad contra los comunistas y contra los defensores de la monarquía absoluta; propugnan un «nacionalismo ecuménico» como respuesta a los occidentalizantes y a los ultraconservadores. Estas características se van a manifestar unos años después en París. Cfr. N. ZERNOV, *The Russian Religious Renaissance* (1963) pp. 131-164.

36. Se podrían definir dos tendencias entre los intelectuales: una «neo-occidental» (para distinguirla de la anterior, que era atea y pragmática), en la que cabe contar a Bulgakov, y otra más tradicional, ortodoxa y rusa —venida del ambiente de las Academias de Teología—, en el sentido de la gran tradición de los Padres. Estas dos tendencias, ya adultas en los años prerrevolucionarios, van a tener relieve en el siglo XX y en el Instituto San Sergio.

37. FLORENSKY (1882-1937), vivió toda su vida en Rusia. Profesor de la Academia de Moscú, publica su obra más conocida en 1914: *La columna y el fundamento de la verdad*, título tomado de la conocida cita bíblica de 1 Tim 3, 15. Este libro revolucionó el pensamiento teológico y el estilo de presentar las obras teológicas. Marcó el inicio de una nueva era en la Teología rusa por su acento en la experiencia religiosa para conocer la verdad, su difusión de las ideas de Soloviev (la teandria y la Sophia) y el recurso a ejemplos sacados de sus co-

Con la revolución de 1917, el inicio de la guerra civil y el enorme cambio político, social, cultural y eclesiástico, terminó drásticamente el renacimiento intelectual³⁸. Pero no todo fue negativo en 1917. El despertar teológico también estaba motivado por la búsqueda de la forma en que el cristianismo se revelara creador en el ámbito cultural y social. En este contexto, la necesidad de reformar el estatuto de la Iglesia dentro del Estado era apremiante y tomó forma la idea de convocar un concilio de la Iglesia rusa, a pesar de la resistencia estatal. Hasta la revolución sólo pudieron realizarse algunas pequeñas remodelaciones. Con la caída del Zar Nicolás II y del sistema heredado de Pedro el Grande, la Iglesia se separó del Estado y, gracias a los fermentos teológicos y espirituales que poseía, convocó el concilio de Moscú, que abrió sus puertas al final de la época menchevique, con Kerensky presidiendo los destinos de Rusia.

II. LA DIÁSPORA Y LA ORTODOXIA

1. *El concilio de Moscú de 1917*³⁹

Gracias a las acciones oportunas de A.V. Kartashev (1875-1961), a la sazón ministro de cultos del gobierno provisional, y procurador

nocimientos enciclopédicos como modo de ilustrar sus afirmaciones (desde la iconografía al folklore, pasando por la medicina, la matemática y la filología). Rompió los moldes teológicos que los rusos habían importado de Occidente en el siglo XVIII y retomó el contacto con la Rusia pre-petrina, los iconos y el arte. En su obra incluía también los últimos datos del pensamiento europeo y de la ciencia occidental como material para construir su presentación de la verdad cristiana, en moldes poco convencionales pero sí ortodoxos. Fue deportado después de la revolución soviética durante un tiempo, pero fue liberado para dar clases en el Instituto Superior Técnico-Artístico de Moscú. Después de una segunda deportación al extremo norte del país, murió en 1937. Algunos lo consideraron el Leonardo da Vinci ruso. Cfr. N. ZERNOV, *The Russian Religious Renaissance* (1963) pp. 101s. En los años 80 ha habido un florecimiento del estudio de su pensamiento, también por parte de católicos. Para ampliación pueden consultarse: P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974; J.B. MONDIN, *Dizionario dei teologi*, CSD, Bologna 1992, pp. 240-242; N. KAUTCHTSCHISCHWILL, *La cultura e l'unità dei cristiani in Pavel Florenskij*, en «Studi Ecumenici» 4 (1986) 321-347, 377-389; L. ŽAK, *Verità come Ethos: la teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998.

38. Cfr. N. BERDIAEV, *o.c.*, p. 159.

39. Los datos referentes al concilio de Moscú de 1917-1918, actas, análisis de los principales personajes que intervinieron en él y en las relaciones Iglesia-Estado hasta 1970 —especialmente los años 1917 a 1937— fueron publicados en el «Periódico del Patriarcado de Moscú» 1 (1993) 7-49, en ruso. También se puede ver A.V. KARTACHEV, *La révolution et le Concile de 1917-1918*, en «Russie et Chrétienté» 2/1-2 (1950) 7-41. Una nota muy corta del concilio y los años siguientes en la Unión Soviética se puede encontrar en N. ZERNOV, *Cristianismo Oriental* (1962) pp. 242-255. Sobre la historia de la Iglesia rusa después del concilio de Moscú se puede consultar J. MEYENDORFF, *L'Eglise Orthodoxe*, Seuil, Paris 1960, pp. 109-124.

ante el Santo Sínodo, el concilio se abrió solemnemente el 15 de agosto de 1917⁴⁰. Kartashev participó en sus trabajos en representación del gobierno.

La labor del concilio iba a ser enorme: reconstruir la Iglesia desde la idea de *Sobornost'*, con un énfasis en la libertad y responsabilidad de todos⁴¹. El trabajo más significativo correspondió a las comisiones que trataban las cuestiones de gobierno eclesiástico en los distintos niveles, además de las relaciones Iglesia-Estado. Por otra parte, las propuestas que llegaron al sínodo mostraban un común deseo de asegurar a la teología el desarrollo que las demás ciencias ya habían presenciado, superando en la enseñanza el viejo formalismo⁴².

La revolución de octubre coincidió con la elección de patriarca. El 5 de noviembre de 1917 el concilio eligió a Tikhon⁴³, entonces metropolitano de Moscú. Los trabajos del concilio siguieron durante los primeros meses de dominio bolchevique, aun en medio de persecuciones⁴⁴. En septiembre de 1918 se concluyeron los trabajos, entre los que resaltan el restablecimiento del Patriarcado —largamente esperado— y también la renovación del gobierno eclesiástico, con el nuevo papel atribuido a los laicos en la administración eclesiástica. El gran *élan* suscitado por el concilio dio a la Iglesia un nuevo aparato para gobernarse a sí misma. Sin embargo, el concilio no resolvió todos los problemas, particularmente el de la formación eclesiástica, y la vuelta a una Teología creativa y fiel a la gran tradición ortodoxa. La política bolchevique no permitió que funcionaran las medidas e instrumentos aprobados. La obra del concilio sobrevivió sólo en la emigración.

40. En este concilio también participaron laicos. Cfr. N. ZERNOV, *o.c.*, pp. 194-209.

41. Se trataba de un ideal ya desde hace mucho acariciado por muchos de los protagonistas del renacimiento religioso ruso, influenciado por autores como Khomiakov. Cfr. *supra*. *Sobornost'* es la traducción rusa original de catolicidad. En los autores ortodoxos rusos de los últimos dos siglos tiene una variedad de matices. Según Bulgakov, tiene un sentido no sólo moral sino también sociológico y eclesial. Para Bulgakov y para Khomiakov la palabra quiere decir la unidad de muchos en el amor y libertad.

42. Sobre las propuestas elevadas al concilio vid. N. ZERNOV, *The Russian Religious Renaissance* (1963) pp. 65-85 y A. KNIAZEFF, *L'Institut Saint-Serge. De l'académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, Beauchesne, Paris 1974, pp. 32s.

43. Tikhon (también transcrito Tijón o Tikon) había sido arzobispo ortodoxo de América del Norte de 1898 a 1907, a su vuelta a Rusia fue obispo en Lituania, antes de ser metropolitano de Moscú.

44. Entre noviembre y diciembre de 1917 el gobierno bolchevique promulgó los varios decretos que afectaron a la Iglesia drásticamente (por ejemplo, el cierre de las Academias). En Petrogrado se abre un Instituto Teológico que tuvo una vida efímera, cerrando sus puertas en 1918. Ahí enseñaron algunos futuros profesores de San Sergio. Cfr. N. ZERNOV, *o.c.*, *ibid.*, y J. MEYENDORFF, *o.c.*, pp. 109s.

2. *La Rusia postconciliar*

El Patriarca Tikhon condujo la Iglesia rusa en medio de las persecuciones de los bolcheviques. En 1922-23 el ejercito blanco es derrotado y se produce el fenómeno de los exiliados, que durará de 1920 a 1925. En su actuación durante los años de guerra civil hay dos decretos que iban a tener gran importancia. El primero, fechado el 20 de noviembre de 1920, autorizaba a los obispos de la Iglesia rusa a establecer organizaciones independientes —si bien de naturaleza provisional— en el caso de que fuera imposible mantener relaciones normales con el patriarcado. El segundo decreto es del 8 de abril de 1921. En él Tikhon nombraba Metropolitano de Europa occidental a Eulogio Gueorgievsky, con jurisdicción en todas las parroquias de dicho territorio.

En 1925, Tikhon muere de modo extraño y, con su muerte, decae la fuerza moral de la Iglesia rusa en su lucha contra los bolcheviques. Le sucede el metropolitano Sergio Stragorodsky⁴⁵ como *locum tenens* del Patriarcado, sin título de patriarca, que busca un *modus vivendi* con el gobierno. Arrestado y liberado, afirma la lealtad y fidelidad de la Iglesia Ortodoxa al gobierno de la Unión Soviética; es obligado a permanecer bajo el control comunista y exige de toda la jerarquía la lealtad al régimen soviético. Hasta 1943 la persecución a la Iglesia es enorme.

En el periodo de 1943 a 1959, el gobierno permite —interesadamente— el renacimiento de la vida de la Iglesia. En los años de la postguerra se restaura el Patriarcado con la elección del metropolitano Sergio, que muere al poco. Le sucede el Patriarca Alexis I. En esas fechas se abren las Academias de Moscú y Leningrado. En 1946 tiene lugar la absorción de la Iglesia oriental católica, y el intento patriarcal de recuperar el poder sobre el Exarcado de Europa occidental. Durante esos años se realizan las gestiones que llevarán a la Iglesia rusa a incorporarse al Consejo Ecuménico de las Iglesias (Nueva Delhi, 1961). De 1959 a 1964 se endurece la persecución. En todo este periodo, con sus fases de paz y persecución, la Iglesia rusa es prisionera del poder comunista y su teología está hipotecada. Todos sus progresos se harán en el exilio⁴⁶.

45. También transcrito Sergej Stragorodsky, en adelante diremos metropolitano Sergio.

46. Una buena descripción de la Iglesia rusa bajo el comunismo puede encontrarse en J. ELLIS, *La Chiesa Ortodossa russa, una storia contemporanea*, EDB, Bologna 1987; o bien D. POSPIELOVSKU, *The Russian Church Under the Soviet Regime 1917-1982*, SVS Press, Cresswood (New York) 1984; ID., *Momentos clave en la historia de la Iglesia ortodoxa rusa*, en A. GONZÁLEZ MONTES (dir.), *Las Iglesias orientales*, BAC, Madrid 2000, pp. 255-312. La bibliografía es abundante en este tema y en los últimos años han aparecido nuevos elementos antes no disponibles.

3. *La diáspora rusa*⁴⁷

Durante los años 1917-25 se produce el fenómeno de la diáspora rusa provocada por el régimen comunista. Cerca de un millón de rusos abandonó su patria.

a) *La diáspora: su ubicación geográfica y sus rasgos*

Inicialmente los emigrados se concentraron en los países del Este vecinos a Rusia (Varsovia, Sofía y Constantinopla eran destinos habituales). En 1922 también Berlín y Praga eran centros de la emigración. En Praga se fundó una Facultad de Derecho, bajo la protección del gobierno checo, que impartía cursos regulares, en la que se concentraron numerosos intelectuales rusos. En ella se conocieron Bulgakov, que era profesor, y Florovsky, estudiante de doctorado. Con la crisis económica en Alemania, otros rusos emigraron hacia París⁴⁸, que desde el inicio de los años 20 hasta después de la 2ª guerra mundial fue el principal centro intelectual de la emigración rusa⁴⁹.

La diáspora rusa pudo presentar la Ortodoxia al mundo no ortodoxo de una forma que antes no había sido posible⁵⁰. Muchos exiliados de estos años eran intelectuales y, por tanto, capaces de un contacto cultural con Occidente⁵¹. El carácter de estos intelectuales no era uniforme. Los había de izquierdas, de derechas, monárquicos y republicanos, ateos y creyentes, etc. Algunos se habían reconciliado recientemente con la Iglesia Ortodoxa. En todos hay una conciencia del impacto catastrófico de la política bolchevique en su país. Entonces no creían que ese estado de cosas pudiera subsistir, pues ad-

47. Para una visión general de la emigración sugerimos la lectura de la obra de M. RAEFF, *Russia Abroad: a Cultural History of the Russian Emigration, 1919-1939*, Oxford University Press, New York 1990; vid. G. DEJAIFVE, «*Sobornost*» ou papauté?, en NRTTh 74 (1952) 367; P. MAILLEUX, *Chrétiens d'orient en occident*, en NRTTh 72 (1950) 973-988.

48. En 1924 Berdiaev traslada a París su academia religioso-filosófica.

49. América del Norte es un caso aparte en la emigración. Ahí ya existía una jerarquía ortodoxa antes de 1917 establemente constituida y con obispo residente. La historia de su separación del Patriarcado de Moscú en los años veinte y de los acontecimientos que van a originar la «Metropolía», también llamada «Iglesia Ortodoxa en América» se puede consultar en T.E. FITZGERALD, *The Orthodox Church*, Greenwood Press, Westport 1995. Bajo la dependencia de la Metropolía se inauguró el Seminario de St. Vladimir, en 1937.

50. Durante el siglo anterior muchos intelectuales rusos habían visitado el Occidente. Sin embargo la gran mayoría pertenecían a ámbitos idealistas y ateos, despreciando (en su país) a la Iglesia Ortodoxa y (en el extranjero) a la Iglesia Católica y las comunidades protestantes.

51. Algunos datos sobre los emigrados pueden consultarse en A. KNAZIEFF, *o.c.*, pp. 37-39, bien como D. LOWRIE, *Saint Sergius in Paris*, SPCK, London 1954, p. 3.

vertían la falsedad del marxismo; en consecuencia, esperaban un retorno a su patria en poco tiempo⁵².

Muchos se consideraban los testigos auténticos de una cultura, de un credo y de un país que estaba sufriendo un ataque sin parangón, siendo su misión preservar y transmitir a su alrededor el espíritu ruso. No eran pocos los que creían que el abandono de la religión cristiana en favor de utopías secularizadas basadas en el racionalismo y —más tarde— en el idealismo romántico habían sido la causa de la barbarie a la que asistieron. Propagaron, por eso, una vuelta a lo cristiano, a la vez que avisaban que la suerte de Rusia no era algo local, sino que todo el mundo occidental estaba sumergido en un planteamiento igual al que condujo al desastre de 1917. Gracias a la concentración de intelectuales en esas ciudades, y al apoyo de algunos amigos, se van organizando de modo provisional y precario distintas organizaciones rusas en el exilio con dichos objetivos⁵³.

Entre estas iniciativas van a tener protagonismo los movimientos estudiantiles rusos que se reorganizan en el exilio⁵⁴. Jugará un papel importante el *Russian Student Christian Movement* (en adelante RSCM). Además, hay otros movimientos de ideas que procuran sensibilizar la población rusa en el exilio según sus distintos credos. Con todo ello, la vida cultural e intelectual de los rusos emigrados era notable en el periodo de entreguerras. Sorprende el número de casas editoriales, periódicos y publicaciones, libros y revistas, etc.

Bajo el aspecto religioso, la comunidad ortodoxa de la emigración era vista como el hilo de conexión a la madre-patria. Una vez que las parroquias ortodoxas se organizaron por iniciativa de los laicos emigrados, no es difícil comprender que tuvieran un fuerte carácter étnico-nacional. De hecho, el problema crónico de la diáspora ortodoxa residirá en que la nacionalidad prevalece sobre la catolicidad ortodoxa, lo que originó más tarde la proliferación de estructuras eclesiásticas y jurisdiccionales paralelas⁵⁵. Tras la segunda guerra mundial, con el flu-

52. El conflicto interno entre el deseo de volver a su patria y la necesidad de encontrar medios de subsistencia en el exilio marcó fuertemente los distintos movimientos políticos y religiosos que surgieron entre los exilados. También estimuló a muchos a volver a la Iglesia. Entre 1917 y 1925 se dio la reconciliación de la *intelligentsia* con la Iglesia, y ésta pasó a ser el centro de las actividades culturales y filantrópicas de aquella. La comunidad parroquial adquirió una relevancia que antes no tenía.

53. Cfr. N. BERDIAEV, *o.c.*, pp. 232-236.

54. Particularmente interesante para conocer los movimientos de ideas presentes en la emigración rusa es el trabajo de Lev GILLET, *Les orientations de la pensée religieuse russe contemporaine*, en Irénikon-Collection 1 (1927).

55. Este «escándalo», en el decir del Patriarca Bartolomeos I, parece que durará por mucho tiempo. Cfr. T. WARE, *The Orthodox Church*, Penguin Books, London 1997, p. 174.

jo de refugiados del Este, la diáspora se convierte en un enorme conglomerado de colonias eclesiásticas animadas por las Iglesias-madre, a veces muy lejanas. También suponía problemas importantes de organización canónica. Los límites de estas colonias se yuxtaponían o enredaban al infinito⁵⁶. La situación era, evidentemente, anormal y contradecía el principio fundamental de una sola jerarquía para cada territorio. Existía el deseo de unidad jurisdiccional única en la diáspora rusa. Pero las jurisdicciones rusas estaban, a su vez, sumergidas en el mosaico multinacional. Esta situación provocará el estudio teológico de la estructura eclesiástica ortodoxa en la posguerra.

b) *La génesis de un cisma*

Después de la derrota del ejército blanco, los obispos rusos en el exilio decidieron hacer uso del decreto de Tikhon, que ya mencionamos⁵⁷. En noviembre de 1921, los obispos que pudieron huir se reunieron en Sremski-Karlovtsy (Serbia)⁵⁸, junto con algunos sacerdotes y laicos. Allí acudió también el Metropolitano Eulogio Gueorgievsky. Se organizó una administración provisional de la Iglesia Ortodoxa rusa en el exilio bajo un Sínodo de obispos que debería reunirse anualmente en Karlovtsy. A la cabeza de este sínodo estaba el anterior Metropolitano de Kiev, Mons. A. Khrapovitsky, quien presidió los destinos de este Sínodo hasta su muerte en 1936. Entre otras decisiones, el Sínodo de 1921 aprobó, contra el deseo de muchos participantes, una moción que pedía la restauración de la dinastía Romanov en Rusia⁵⁹. Esta actitud anticomunista del Sínodo dejó al Patriarca Tikhon en una situación delicada.

En los primeros meses de 1922 Tikhon destituye el Sínodo y declara nulos todos sus actos. A la vez declara que el único obispo con jurisdicción es Eulogio, puesto que los demás —al estar en exilio y no residir en el territorio de sus iglesias respectivas— están incapacitados para gobernar sus diócesis. El Metropolitano Eulogio consigue una solución de compromiso con el Sínodo, ante el cual mantiene una postura independiente.

56. En algunas ciudades de Europa había 4 ó 5 obispos diocesanos a la vez, mientras que en EE.UU. el número de esas jurisdicciones sobrepasaba las dos decenas.

57. No es clara la intención del Patriarca en relación a la aplicación del decreto en el extranjero. Sobre este decreto, cfr. *supra*.

58. También llamada Karlovci.

59. El metropolitano Eulogio estaba en desacuerdo con esta moción, vid. N. ZERNOV, *The First Council of the Russian Church Abroad: notes of one of the Participants*, en ECR 7 (1975) 165-185.

Con la llegada del Metropolitano Sergio como *locum tenens* del trono patriarcal, y su disposición de que toda la jerarquía profesara lealtad al gobierno ateo, las relaciones con el Sínodo de Karlovtsy se rompieron, afirmando éstos que eran la verdadera Iglesia Ortodoxa rusa, que no se había corrompido con el gobierno ateo. Por esas mismas fechas (1926) el sínodo de Karlovtsy rompe con el Metropolitano Eulogio. Este cisma —con Moscú y Constantinopla⁶⁰— se ha mantenido hasta la actualidad en la comunidad que se conoce como Iglesia Ortodoxa Rusa Libre y su sede está en Jordanville (EE.UU.). Desde 1990 comenzó a nombrar jerarquía propia y a trabajar en territorio ruso.

c) *La diáspora rusa en Estados Unidos*

Inicialmente los obispos rusos en el extranjero intentaron trabajar con el sínodo de Karlovtsy, pero desde 1926 aparecieron tensiones que darán origen a dos jurisdicciones más, independientes de la Iglesia Patriarcal. Por esas fechas, los metropolitano Eulogio y Platón eran los únicos formalmente reconocidos por la Iglesia Patriarcal para la emigración.

Hasta 1922, la única jerarquía existente en Estados Unidos dependía del Patriarcado de Moscú. Sin embargo, Platón se separó del sínodo de Karlovtsy y de la Iglesia Patriarcal, proclamando la autonomía de su Iglesia en Estados Unidos. Todas las parroquias de esa nación estaban bajo el obispo ruso *de facto*, aunque el Patriarca Ecuménico no lo reconociera. Por este motivo, en ese tiempo fue erigida una archidiócesis griega separada de la comunidad ortodoxa hasta entonces existente. Después de ésta, otros grupos nacionales empezaron a erigir diócesis propias por su cuenta. A finales de la guerra, los rusos procuraron un modo de unirse a la Iglesia Patriarcal, pero reclamaban el reconocimiento de su autonomía, como hasta entonces se verificaba. En aquel momento Moscú no estaba aún en condiciones de hacerlo. En 1970 se llegó a un acuerdo entre el Patriarcado de Moscú y la «Metropolía» americana, en el que aquél reconoció la autonomía y autocefalia de ésta⁶¹.

60. Aunque son pocos y aislados, han preservado intactas las grandes tradiciones de la espiritualidad monástica oriental. Su postura es abiertamente contraria al movimiento ecuménico; para ellos, el hecho de participar ya es comprometer la verdadera fe. Para una visión general de la situación de esta Iglesia, así como de los documentos pertinentes, cfr. Ist 36 (1991) 399-417.

61. El Patriarcado Ecuménico no reconoció aún esta autocefalia, sin embargo, la «Iglesia Ortodoxa en América» está en comunión con todas las Iglesias Ortodoxas.

d) *La diáspora rusa en Europa occidental*

Mons. Eulogio Gueorgievsky, a pesar de las exigencias colaboracionistas a que el *locum tenens* de la Iglesia Patriarcal le sometía, consigue gobernar su diócesis con una visión poco común en la jerarquía rusa de entonces. Durante unos años demostró su buena fe y visión eclesial, pero fue destituido por el Metropolitano Sergio en 1930. La ruptura surgió por una cuestión de poco significado, mezclada con interpretaciones deficientes y falta de datos⁶². Aún quedan muchos detalles por aclarar sobre el papel que el gobierno de Stalin haya tenido en este triste incidente. Eulogio solicitó el apoyo de Constantinopla y consiguió del Patriarca Focio II que su diócesis, incluido su Instituto Teológico de París, permaneciera bajo su obediencia «hasta que la situación en la Iglesia rusa cambie». Así nació la Archidiócesis Ortodoxa Rusa de Europa Occidental, también llamada comúnmente «jurisdicción de París», que permanece hoy dependiente de Constantinopla⁶³.

La división de obediencias provocó obviamente que entre los emigrados se rompieran relaciones. En París, desde 1931 comenzaron a existir tres jurisdicciones rusas: la dependiente del patriarcado de Moscú, la dependiente de Constantinopla, y la de obediencia al sínodo de Karlovtsy⁶⁴.

62. La separación se debió a la presencia de Eulogio en un acto litúrgico en la Abadía de Westminster en favor de las víctimas de la persecución comunista, vista en Moscú como una provocación política. A pesar de la separación de la Iglesia Patriarcal, al final de su vida Eulogio logró unir de nuevo su diócesis a Moscú, pero esta solución no le sobrevivió.

63. La diócesis prefirió seguir bajo el trono ecuménico, situación sólo interrumpida entre 1965 y 1971 por cuestiones de «paz ortodoxa» entre Constantinopla y Moscú. Desde 1971 se le llama Archidiócesis de las parroquias rusas en Europa occidental (recientemente sufrió otro pequeño cambio volviendo a llamarse Exarcado). Para más información sobre la situación jurisdiccional del Instituto San Sergio y la jurisdicción de París se puede consultar: Ist 17 (1972) 481-483; 18 (1973) 240-243; vid. la postura de un autor próximo al patriarcado de Moscú sobre la cuestión en A. KAZEM-BEK, *Histoire et situation présente du scisme parisien*, en Ist 16 (1971) 94-117.

64. Una descripción parcial de la dimensión religiosa de la diáspora rusa puede encontrarse en N. ZERNOV, *Cristianismo Oriental* (1962) pp. 255s. De fondo hay tres visiones de la autoridad del episcopado residente en Rusia por parte de los emigrados: unos los consideraban mandados de los comunistas —siendo la Iglesia del exilio la única verdadera—, otros obedecen y apoyan a estos jerarcas creyendo consolarles con su obediencia, por fin, otros rehusan juzgar sus actuaciones y prefieren la independencia canónica. La cuestión fue objeto de grande polémica dentro de la emigración. En estas circunstancias los emigrantes han tenido que aprender a organizar su administración eclesiástica en una atmósfera de libertad completa, no siendo controlados ni protegidos por cualquier tipo de autoridad estatal. Esta libertad, obtenida tan inesperadamente, estaba en abierto contraste con las condiciones bajo las que la Ortodoxia había existido en Rusia hasta 1917, cuando el imperio apoyaba a la Iglesia, pero a la vez la controlaba, no permitiéndole cualquier acción independiente. Ni los obispos, ni los presbíteros ni los laicos estaban acostumbrados a este autogobierno, por lo que la Iglesia —inevitablemente situada en el centro vital de la emigración— se dividió en varias ramas cismáticas.

4. *La fundación de San Sergio en París*

La fundación del Instituto de París es un hecho que aún hoy sorprende. Se conjugaron aquí la visión del Metropolitano Eulogio, la conciencia de misión de muchos emigrados, la capacidad y ánimo de la juventud ortodoxa rusa, y el apoyo económico de cristianos de otras confesiones que miraron con afecto la empresa⁶⁵.

Su origen se remonta a una reunión de la Federación Mundial de Estudiantes Cristianos en 1922. En ella L. Zander, A. Nikitine y L. Liperovsky, presentaron al Dr. John Mott⁶⁶ un *memorandum* con la idea de crear un Instituto de Teología Ortodoxa. La idea recibió el apoyo de los ambientes emigrados rusos de Praga, donde estaban a la sazón S. Bulgakov y G. Florovsky. También en Sofía, Berlín, Belgrado y Karlovtsy encontró reacciones favorables⁶⁷. En 1925 el Metropolitano Eulogio podía ya fundar el Instituto San Sergio. Oficialmente la institución se llamó «Instituto de Teología Ortodoxa de París».

Por aquellas fechas llegaban a París sus primeros profesores: A.V. Kartashev (1875-1961), S. S. Bezobrazov (1892-1965) y S. Bulgakov. En los años siguientes se incorporaron al Claustro G. Florovsky (1893-1979), V. Zenkovsky (1881-1962)⁶⁸, G. Fedotov (1886-1951), L. Zander (1893-1964) y N. Afanassieff (1893-1966)⁶⁹.

De 1925 a 1938 San Sergio fue la única Escuela superior de Teología rusa que existía en el mundo. La nueva institución tenía el objetivo de asegurar el relevo de las cuatro Academias de Teología rusas, cerradas por el gobierno soviético. Sus fundadores querían mantener la tradición teológica prerrevolucionaria, esperando volver a Rusia para reedificar la Iglesia en un futuro no lejano. Esta espera de un pronto retorno a Rusia hizo pensar a muchos que la misión de San

65. Cfr. M. TATARYN, *Augustine and Russian Orthodoxy. Russian Orthodox Theologians and Augustine of Hippo a Twentieth Century Dialogue*, International Scholars Publications, Lanham 2000, pp. 36-44.

66. A la sazón John Mott era el presidente del comité mundial de la «Young Men Christian Association» (Asociación de Jóvenes Cristianos, en adelante YMCA) y de la Federación mundial de Estudiantes Cristianos. La YMCA ha tenido una gran importancia en la historia del Movimiento Ecueménico. Mott fue premio nobel de la paz años después.

67. Cfr. D.A. LOWRIE, *Saint Sergius in Paris*, SPCK, London 1954, pp. 17s. Con este evento la emigración también cambia de planteamiento: de una preocupación exclusiva por el estado de la Iglesia en Rusia y su futuro regreso, pasan a mirar más a los nuevos problemas en la diáspora.

68. También transcrito Zenkovskij y Zen'kovskij.

69. Una breve biografía de cada uno de los profesores se puede encontrar en N. ZERNOV, *Russian Religious Renaissance* (1963) pp. 333-390.

Sergio sería transitoria, como prolongación de la obra del Instituto Teológico de Petrogrado, fundado en 1917 para asegurar la continuidad de las Academias —entonces cerradas—, y él mismo, a su vez, cerrado algún tiempo después.

5. *Dos épocas distintas*

El periodo entre 1925 y el final de la segunda guerra mundial puede considerarse como la época áurea de la diáspora en París, particularmente por lo que se refiere a la riqueza de pensamiento. Esta periodización de la historia de la diáspora en Francia está relacionada con acontecimientos internos y externos que ocurren entre los años 1944 y 1948.

En 1944 muere el padre Bulgakov, *alma mater* del Instituto «San Sergio». En 1946 muere Mons. Eulogio Gueorgievsky, y N. Berdiaev en 1948. En ese año, 1948, Georges Florovsky se marcha a Estados Unidos, al aceptar el desafío de reorganizar el Seminario de St. Vladimir en Nueva York, fundado en 1937; allí empieza su fase americana⁷⁰. Florovsky procuró elevar esta institución a un nivel semejante al del Instituto San Sergio e invitó a otros profesores de San Sergio a ir a América⁷¹: A. Schmemmann (1921-1983), S. Verkhovsky (1907-1986) y J. Meyendorff (1926-1991) aceptaron la invitación en los años siguientes. En París quedaron Vl. Lossky (1901-1958) y N. Afanassieff, junto con algunos discípulos de Florovsky y Bulgakov, que prolongaron su herencia.

Después de la segunda guerra mundial, asistimos a un cambio en relación con la teología y la situación de los ortodoxos en el mundo. El asentamiento de los rusos emigrados y exiliados, la internacionalización de la diáspora (con sus complejos problemas canónicos), el apogeo de los movimientos litúrgico, bíblico y patrístico en el catolicismo, y el crecimiento del movimiento ecuménico llevaron a los teólogos rusos a realizar una teología más práctica y positiva, en contraste con la teología más especulativa del periodo de entreguerras.

70. Para una visión de las razones de este cambio y su acción en América, vid. la 2ª parte de nuestro trabajo. Ahí siguió defendiendo el retorno a los Padres y su preocupación por la unidad de la Iglesia Ortodoxa en América que trascendiera las diferencias étnicas y los antagonismos del viejo mundo.

71. En 1955 se alejó de St. Vladimir y pasó a enseñar en universidades no ortodoxas.

Durante el periodo de entreguerras los profesores de San Sergio, junto con otros intelectuales rusos, fueron los principales animadores del París ortodoxo. Algunos toman parte en los trabajos de la Academia filosófico-religiosa de N. Berdiaev, y en «Put» («camino»), revista dirigida por el propio Berdiaev⁷².

6. *Relaciones de la diáspora ortodoxa rusa con otros cristianos*

Desde 1925 serán frecuentes los contactos ecuménicos. Bulgakov, Berdiaev y muchos ortodoxos emigrados, mantuvieron contactos con otros cristianos occidentales católicos y protestantes.

Dom Clément Lialine, el P. Yves Congar, Dom Olivier Rousseau, Mons. Christophe Dumont y muchos otros, conocerán a Bulgakov y Florovsky en los entornos francófonos del centro «Istina», de los padres dominicos, y del monasterio benedictino de Amay-sur-Meuse (Bélgica; luego trasladado al actual Chevetogne). Pero es la posguerra la que conoce una intensificación de estas relaciones, y el diálogo teológico por medio de algunos trabajos de J. Meyendorff (1926-1991), de A. Schmemmann (1921-1983) o de N. Afanassieff (1893-1966), en debate con los católicos ya mencionados.

En 1937, Georges Florovsky causó gran impresión entre los protestantes de la Conferencia de «Faith and Order» en Edimburgo⁷³. Al finalizar el encuentro fue llamado a participar en el comité de los catorce encargados de preparar el Consejo Mundial de las Iglesias. Desde entonces no faltó a ninguno de los encuentros ecuménicos. Su influjo en el movimiento ecuménico marcó los planteamientos ortodoxos desde entonces hasta hoy. Estudiaremos su posición ante el ecumenismo en la parte que dedicamos a su eclesiología.

72. La revista había sido fundada con la idea de ser un órgano del pensamiento religioso y filosófico ruso. Su objetivo era unir todas las fuerzas intelectuales, a excepción de las tendencias obscurantistas y reaccionarias. Creada como un elemento promotor de fenómenos creadores de pensamiento desde el punto de vista de la Ortodoxia, no buscó la crítica sistemática. Eso no impidió que algunos artículos de Berdiaev, que suscitaron escándalo, fueran publicados ahí. Por ejemplo, su postura abiertamente contraria al episcopado de Karlovtsy, o su manifiesto contra la escisión de la Iglesia Patriarcal (en que se opuso a la postura del Metropolitano Eulogio). Pero también criticó la postura del *locum tenens* del trono patriarcal, Sergio, por su condenación de Bulgakov. Cfr. N. BERDIAEV, *Autobiografía espiritual*, Miracle, Barcelona 1957, pp. 137s.

73. Sobre las posturas de Florovsky en las conferencias ecuménicas de los años treinta vid. G. THILS, *Historia Doctrinal del Movimiento Ecuménico*, Rialp, Madrid 1964, pp. 46-55.

III. ELEMENTOS CLAVE DE LA TEOLOGÍA ORTODOXA EN FRANCIA

El horizonte de la renovación teológica del periodo de entreguerras parisino está marcado por varias cuestiones: el debate de Bulgakov y Florovsky sobre el estatuto de la teología ortodoxa; el congreso de Atenas de 1936; y la polémica sofrológica. Estos elementos muestran la disparidad entre Bulgakov y Florovsky, y el trasfondo de los temas que se discutían entonces.

1. *La renovación de la teología*

La gente acudía a los intelectuales rusos del exilio para profundizar en su fe y para procurar entender el sentido de una época llena de avatares. Estos hombres tenían tras de sí un noble pasado académico: unos representaban la vieja escuela eclesiástica, como A.V. Kartashev; otros la antigua universidad rusa, como V. Zenkovsky y L. Zander⁷⁴.

Los teólogos de París no son los únicos representantes del pensamiento ruso en el exilio, pero se encontraban en una situación favorable, pues París era entonces el centro intelectual europeo⁷⁵. Eran la vanguardia del pensamiento ortodoxo. Bulgakov representaba simultáneamente aquellas tradiciones académicas, y su prestigio iba más allá de los círculos rusos occidentales⁷⁶. Tanto Bulgakov como Florovsky escribieron sus grandes obras tras la primera guerra, que llevaron a una renovación en casi todos los campos de la ciencia teológica, aportando nuevas ideas y métodos.

Los representantes de esta «corriente de teología parisina»⁷⁷ estaban de acuerdo en que la libertad de pensamiento e investigación no

74. L. Zander había sido, a inicios de los años 20, *dozent* en la Universidad de Vladivostok. Publicó muchos trabajos sobre el ecumenismo. Falleció en 1964.

75. Se encontraban en París por esa época hombres como Étienne Gilson, Henri Bergson, Gabriel Marcel y Jacques Maritain por citar sólo a los filósofos. En la Teología descubrimos el pleno florecer del centro dominico de Le Saulchoir, así como la labor teológica del Institut Catholique de Paris.

76. Los contactos ecuménicos de sus profesores fueron un factor que llevó al Instituto a su auge. La libertad y la autonomía de que los profesores gozaron en el Instituto también era fruto de su situación (exenta de trabas burocráticas y administrativas propias de una sociedad establecida) que contrastaba con la situación de las Academias en la Iglesia sinodal rusa.

77. Aidan Nichols llegó a decir que el Instituto San Sergio recoge toda la Teología Ortodoxa rusa más importante de nuestro siglo. Cfr. A. NICHOLS, *Light from the East*, Sheed & Ward, London 1995, p. 15. Una lista de libros y artículos publicados por los profesores de San Sergio entre 1925 y 1947 alcanza la 92 páginas, incluyendo 70 libros. Cfr. L. ZANDER, *List of the Writings of the professors of the Russian Orthodox Theological Institute in Paris*, Paris 1947, vid. T. WARE, *The Orthodox Church*, Penguin Books, London 1997, p. 174.

podía desfigurar la Verdad revelada. Sin embargo, dentro de esta actitud había dos tendencias, que se inspiraban en las corrientes renovadoras de la Rusia prerrevolucionaria y que convivían como expresiones nuevas de la fe tradicional. Ambas tendencias proponían una vuelta a las fuentes tradicionales: los Padres, la Liturgia, la experiencia espiritual de la Iglesia⁷⁸. Las diferencias se van a manifestar en cómo afrontar la renovación de la dogmática (marcada todavía por el manual de Macario Bulgakov⁷⁹), su método y categorías de pensamiento⁸⁰; en definitiva, lo que cada uno consideraba la base de la Teología⁸¹. La disparidad de posiciones alcanzó, por lo demás, también a la Filosofía.

La tendencia que provenía de la renovación intra-académica proponía elaborar una Teología propiamente ortodoxa, libre de influencias occidentales. Estimaba que el retorno a los Padres era la condición de purificación de todos los elementos occidentales, fueran estos el escolasticismo de la época sinodal, o bien las filosofías inmanentistas utilizadas en las nuevas síntesis teológicas de algunos autores (su rechazo de la sofología bulgakoviana se incluye en este grupo). Sus partidarios creían que el hecho de haberse separado de las fuentes patrísticas y de sus modelos había sido una grave tragedia para la teología rusa. La renovación teológica y las nuevas síntesis no eran pensables más que en el marco de un *redescubrimiento creador* del espíritu patrístico. A sus ojos, la herencia del helenismo cristiano poseía un *valor eterno* en la tradición de la Iglesia. El mayor representante de esta corriente era Georges Florovsky. En 1936, durante el congreso de teólogos ortodoxos de Atenas, Florovsky propuso su solución —que adquirió desde entonces gran influencia—, esto es, la síntesis neopatrística, con la que quería acercar los Padres de la Igle-

78. Ante el desvío que había supuesto el aislamiento de Bizancio (provocado por la invasión tártara) y la occidentalización (provocada por las corrientes primero humanistas y después ilustradas), los teólogos de San Sergio buscaban solucionar la situación de la Teología en la vuelta a su verdadera base.

79. Cfr. «El eslavofilismo y la consolidación de la renovación académica». Este manual fue un paso adelante en dogmática, pero el impacto de Florensky (cfr. «La conversión de intelectuales») muestra lo mucho que quedaba por hacer.

80. Cfr. A. KNIAZEFF, *o.c.*, pp. 61-65; A. SCHMEMANN, *Russian Theology: 1920-1972. An introductory survey*, en SVTQ 16 (1972) 178-181; A. NICHOLS, *Light from the East*, Sheed & Ward, London 1995; ID., *Theology in the Russian Diaspora*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1989. Schmemmann y Kniazeff son más cautos al clasificar los profesores según una de las dos corrientes, lo que sugiere una permeabilidad, dentro del cuadro general de influencias indicado.

81. Lo que estaba —y sigue estando— en juego en esta disputa es el mismísimo estatuto de la actividad teológica y de su legitimidad. Hasta ahora no hay una solución satisfactoria por parte de la Ortodoxia.

sia a las cuestiones actuales (nos detendremos en ella al tratar de su visión teológica en la segunda parte).

La otra corriente era la prolongación del renacimiento religioso ruso, que tuvo lugar principalmente en la *intelligentsia*⁸², y por tanto nacida fuera de las cátedras académicas. Esta corriente se interesó por las cuestiones en que la solución tradicional parecía incompleta. Sus representantes entendían necesario partir de los Padres, pero con el objetivo de llegar más allá de ellos. Tenían en cuenta todo el acervo teológico adquirido desde la época postpatrística⁸³, y aceptaban, aunque críticamente, los logros del pensamiento y filosofía occidental muy influyente en el pensamiento religioso ruso de finales del XIX. El mejor representante de esta corriente en París era S. Bulgakov.

Los profesores del Instituto fueron influenciados por Bulgakov en los años de entreguerras. Aunque no aceptaban completamente sus ideas —a excepción de Zander— e incluso las criticaban, sin embargo pensaban que la Teología ortodoxa debería aprovechar la riqueza adquirida por el pensamiento filosófico y psicológico de los tiempos postpatrísticos y modernos⁸⁴.

2. El Congreso de Atenas de 1936

La referencia a este congreso ayuda a situar a los teólogos de París —y, por tanto, a Bulgakov y a Florovsky— en el marco más amplio de la teología ortodoxa de entonces. También permitirá apuntar someramente algunos problemas que emergen de la visión eslavófila de la Iglesia.

Este Congreso de Atenas fue importante en el conjunto de la Ortodoxia y la renovación teológica, especialmente, para la eclesiología. Recordemos que se trataba de un tema que el concilio de Moscú de 1917 había dejado por hacer. El hecho de realizar un congreso de teólogos ortodoxos fue una novedad, esperada con algún que otro

82. Esta corriente provenía de los miembros de la *intelligentsia* que se habían convertido y tenían gran capacidad especulativa. Los eslavófilos se insertan en esta última corriente, pero no son una rama de la *intelligentsia*. Su papel en la detonación de la crisis intelectual de muchos miembros de ésta llevará a que, en la práctica, muchos se identifiquen con algunas de las grandes intuiciones de Khomiakov, de Kireievsky o de Dostoievsky.

83. Cfr. S. BULGAKOV, *Dogme et dogmatique*, en «Pensée Orthodoxe» 17 (1993) 35.

84. Zenkovsky, Vycheslavtsev y N. Berdiaev incorporaron algunas ideas de Bulgakov en sus trabajos. En el caso de Afanassieff, el influjo vino por la peculiar noción de la eclesiología de la vida y por la visión de la Eucaristía que se encontraban en Bulgakov. cfr. Marianne AFANASSIEFF, *La genèse de L'Église du Saint-Esprit*, en N. AFANASSIEFF, *L'Église du Saint-Esprit*, Cerf, Paris 1975, p. 16.

temor, ya que, al contrario de lo que ocurría entonces en el mundo católico, los que se dedicaban a la teología eran principalmente laicos. Si tenemos en cuenta que la libertad de investigación teológica era uno de los temas en boga —y que se podría pensar en otros congresos en años sucesivos—, el temor de ver surgir una instancia que hiciera sombra a la jerarquía no carecía de fundamento.

El congreso supuso un paso capital en la teología ortodoxa moderna. En él, los teólogos ortodoxos levantaron acta de la tarea ingente que tenían por delante. Se trató, así, de un hacerse cargo de las tareas teológicas pendientes, con la conciencia de que era posible dar una respuesta oriental a los desafíos que se planteaban. Esto supuso el abandono del escolasticismo hasta entonces reinante. La teología ortodoxa quiso asumirse a sí misma, y aceptar el reto de ser verdaderamente oriental. Este reto no dejó de escucharse desde entonces. A veces esa tarea se hizo en oposición a Occidente, como si la afirmación de lo oriental supusiera la negación —o al menos la desconfianza— de lo occidental⁸⁵.

En el campo eclesiológico, el congreso de Atenas fue el momento en que el eslavofilismo de Khomiakov mostró claramente que se había extendido más allá de Rusia y de la teología eslava⁸⁶. En efecto, no se hizo esperar la respuesta de los eslavófilos ante el ataque a la *sobornost'*, que «tiende a minimizar la autoridad propia de la jerarquía en favor del pueblo fiel, al atribuir al cuerpo de la Iglesia en su totalidad el privilegio de la infalibilidad hasta entonces reservado al concilio ecuménico». En juego estaba también el título de autoridad de los concilios. Desafortunadamente, el debate no llegó a tratar el tema con la profundidad necesaria. Y había mucho que decir sobre cómo es la relación entre santidad de vida y pureza de la fe, la cual compromete toda la doctrina komiakoviana del conocimiento. Hacer depender la fe de la santidad de vida, de los estudios teológicos o del acuerdo con la tradición, difumina el lugar de la jerarquía y pone en tela de juicio el sacerdocio⁸⁷. Lo mismo cabría decir de la necesidad

85. Bulgakov, Florovsky y otros decidieron, sin embargo, no rechazar en bloque todo lo occidental. Cfr. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, vol. 3, Herder, Barcelona 1992, p. 811.

86. Según Jaki, este influjo se produjo a partir de 1920. Hasta entonces la teología griega, por ejemplo, guardaba más afinidad con Macario Bulgakov; vid. S. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Herder, Roma 1957, pp. 111-115. En todo caso, la recepción de las ideas eslavófilas por parte de la teología ortodoxa exterior a Rusia no se resumió en una copia de Khomiakov, y coexiste aún hoy con otro tipo de visiones de la Iglesia.

87. Cfr. Chr. DUMONT, *En marge du premier Congrès de théologie orthodoxe. Athènes 29 novembre-3 décembre 1936*, en «Russie et Chrétienté» 1/1 (1937) 59, 2^e serie.

de admitir una distinción entre la Iglesia docente y discente. ¿En qué medida tal distinción hiere la unidad? El congreso tampoco arrojó luz sobre la naturaleza y valor de la autoridad magisterial y su ejercicio como vigilancia de la fe. Una serie de cuestiones prácticas quedaron sin solución, y ya entonces hicieron sentir su problematicidad⁸⁸. Una consecuencia importante del influjo eslavófilo fue que el congreso no consiguió llegar a un acuerdo sobre la convocación de un concilio ecuménico (uno de los temas de la agenda).

Señalamos que en el mundo ortodoxo —cuyas tendencias estaban representadas en el congreso— los teólogos de París no eran considerados como los únicos representantes de la Iglesia rusa. Incluso se les veía con unas tendencias propias sospechosas en diversos aspectos. No en vano Bulgakov había sido condenado el año anterior por dos sínodos (v. *infra*). Para Florovsky, sin embargo, el congreso fue el momento en el que empezó a ser conocido y escuchado por los griegos (y por los católicos que asistieron como invitados).

En este congreso también hubo lugar para el discurso sobre la presencia y misión de la Iglesia en el mundo y en el diálogo con la cultura, temas muy queridos a la corriente renovadora del cristianismo ruso que provenía de los círculos de la *intelligentsia*. Con esto se buscaba solucionar el unilateralismo, demasiado anclado en la visión de una Iglesia celeste⁸⁹.

3. Dos conceptos y una polémica

Hay dos conceptos sin los cuales resulta muy difícil entender la teología ortodoxa rusa del siglo XX. Estos conceptos, aun no siendo exclusivamente rusos, fueron muy desarrollados por pensadores de ese país. Se trata de *Teandría* y *Sophía*⁹⁰. Estos dos conceptos también nos

88. He aquí un comentario de Mons. Dumont, suscitado por esta problemática: «Admettons, un instant, avec le P. Florovsky, qu'après Florence, il y ait eu une réaction spontanée du peuple fidèle orthodoxe contre l'acte d'Union (bien qu'à vrai dire, parler ici de réaction spontanée, soit user d'une simplification dont l'art oratoire s'accommode plus aisément que la science historique). Mais le peuple fidèle, en Occident, et une assez forte fraction de ce même peuple en Orient, se prononcèrent en faveur de cette Union et du Concile. Pourquoi accorder la préférence à celui-là plutôt qu'à ceux-ci? Il faut, tout de même, qu'il y ait un moyen de sortir de cette impasse» Chr. DUMONT, *En marge du premier congrès de Théologie orthodoxe*, en «Russie et Chrétienté» 1/1 (1937) 59, 2^e série.

89. Cfr. S. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Herder, Roma 1957, pp. 113-115.

90. Vid. F. COPLESTON, *Russian Religious Philosophy. Selected Aspects*, Search Press, Tunbridge Wells 1988 para el aspecto más filosófico-teológico de la cuestión; vid. N. ZERNOV, *The Russian Religious Renaissance* (1963) para una visión más histórica en el seno de la diáspora, aunque también ofrece consideraciones teológicas.

proporcionan el contexto teológico de la polémica condena de la sociología de Bulgakov.

Teandria fue utilizado —el vocablo y el concepto⁹¹— por S. Bulgakov, N. Afanassieff, L. Zander, P. Evdokimov, V. Zenkovsky, G. Florovsky y otros. *Sophia* es una pieza fundamental en S. Bulgakov y L. Zander. Pocos más la utilizaron en la formulación que recibió de estos dos autores, siendo criticada por G. Florovsky y Vl. Lossky. Los dos conceptos tuvieron implicaciones en el planteamiento eclesiológico de la diáspora.

a) *Teandria*

La teandría significa la vida misma del hombre en el seno de la divinidad, a la que está llamado en Cristo por el Espíritu. Esta unión del hombre con Dios se realiza en la configuración con Cristo, que sólo se alcanza a través de la participación en el organismo divino-humano que es la Iglesia. Dentro de esta definición común, los autores presentan matices varios⁹², oscilando entre unas posturas más personalistas y otras más interesadas en su repercusión social o de transformación de la sociedad⁹³.

El concepto de teandría surgió como la respuesta cristiana a un mundo que oscila, por así decir, entre el monasterio y el secularismo. Esta respuesta fue elaborada por los intelectuales rusos de finales del siglo XIX. En ella se combina la fe en la realidad de Dios con

91. En otras lenguas el concepto aparece como «divinoumanità» o «Godmanhood».

92. Soloviev veía este proceso como algo necesario y ya determinado, en evolución. Muchos autores posteriores, compartiendo su idea de la teandría, niegan que el proceso teándrico sea necesario y rechazan su evolucionismo optimista. La idea de participar en un organismo divino-humano, siendo esta participación una vida de amor a Dios y a los demás que se manifiesta en la sociedad, tuvo entonces y sigue teniendo su atractivo. Para el cristiano, participar en la vida divina es hacerlo como miembro del Cuerpo místico de Cristo, la sociedad en la que inhabita y actúa el Espíritu Santo, y este aspecto de la teandría es señalado por la idea de Soloviev de un organismo divino-humano. Por parte católica, recordemos que la visión de la Iglesia como organismo divino-humano, a imagen de Cristo, fue solemnemente proclamada en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, 8 b.

93. Comparando esta postura con la enseñanza clásica católica, podemos ver que el tratado *De Ecclesia Christi* no se refería mucho a esta analogía entre Jesucristo y la Iglesia para explicar la dimensión visible e invisible de la Iglesia. Se insistía bastante en la dimensión visible y societaria contra la postura protestante (cfr. L. BILLOT, *De Ecclesia Christi*, t. 1, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1927, pp. 67-82). Pero ya había entonces señales ciertas (Möhlher, Scheeben, Mersch, entre otros) de la evolución hacia un planteamiento cristológico —místico— de la eclesiológica católica, que fraguó en la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII (1943).

el reconocimiento del valor de la creación, fundando un humanismo religioso con base en el Dios-hombre: Cristo.

La teandría no es extraña a los teólogos occidentales, puesto que la divino-humanidad se aplica siempre a Cristo, que es el Dios-hombre por excelencia. Los hombres son potenciales participantes de la teandría, puesto que fueron creados a imagen y semejanza de Dios y llamados a ser hijos en el Hijo. De hecho el tema tiene una gran relevancia tanto en la predicación sobre la vocación laical y las realidades terrenas como en la reflexión filosófico teológica que a ese respecto, se desarrolló a partir de la década de 1930⁹⁴.

En todo caso es claro que en los autores, también en los orientales, la teandría es como una *extensión* de la idea de la Encarnación, expresando a la vez sus implicaciones. El concepto hunde sus raíces en la Sagrada Escritura⁹⁵. Los Padres de la Iglesia, especialmente los griegos, enfatizan esta idea diciendo que Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera hacerse Dios (la *Theosis*). Esto implicaba decir que el ser humano tenía la capacidad (obviamente no sólo con sus fuerzas) de participar de la teandría.

Por esto, los pensadores rusos que desarrollaron este concepto no pensaban haber inventado nada, sino que creían estar desarrollando una idea bíblica y patrística. Cristo, el Dios-Hombre, es presentado como el principio activo de la vuelta del hombre a Dios y la cabeza

94. Demos, algunas pinceladas. Mencionemos por ejemplo a J. Maritain, gran conocedor de los exiliados rusos, aunque en este punto parte más bien de otras coordenadas: «A la historia del mundo sólo le queda una salida (quiero decir, un régimen cristiano): que la criatura sea verdaderamente respetada en su enlace con Dios y *porque* todo lo tiene de él. Humanismo, sí; pero humanismo teocéntrico, enraizado allá donde el hombre tiene sus raíces; humanismo integral, humanismo de la Encarnación» (J. MARITAIN, *Humanismo Integral*, Palabra, Madrid 1999, p. 104, el original es de 1936). Citemos también la amplia polémica sobre el lugar que las perspectivas encarnacionistas y escatologistas deben ocupar en la comprensión del ser y actuar del cristiano, que fue particularmente viva en la Francia de los años 1940 y siguientes, y de la que puede encontrarse una buena síntesis en C. POZO, *Teología del más allá*, BAC, Madrid 1980. En un planteamiento formalmente de espiritualidad cabe aludir a la reflexión que tiene lugar en los ambientes de la Acción Católica, así como a la predicación, especialmente relevante, que San Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei, proclamó desde 1928, del que reproducimos una cita significativa, tomada de una de sus homilias: «Cierta mentalidad laicista y otras maneras de pensar que podríamos llamar pietistas, coinciden en no considerar al cristiano como hombre entero y pleno. Para los primeros, las exigencias del Evangelio sofocarían las cualidades humanas; para los otros, la naturaleza caída pondría en peligro la pureza de la fe. El resultado es el mismo: desconocer la hondura de la Encarnación de Cristo, ignorar que el Verbo se hizo carne, hombre, y habitó en medio de nosotros» (S. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, 74; esta recopilación recoge, como se sabe, homilías predicadas en diversos años).

95. Cfr. 2 Pe 1, 4. La misma idea está desarrollada en el primer capítulo de la epístola a los Efesios, en los dos primeros capítulos de la epístola a los Colosenses y en el capítulo 8 de la epístola a los Romanos, muy citada por Soloviev.

del organismo divino-humano (teándrico) que es su Cuerpo místico. Éste, al inicio había sido sólo potencialmente universal, actualizándose progresivamente, hasta comprender a toda la humanidad. Esta reunión de todos en la unidad suponía el desarrollo de la Iglesia, que es el Cuerpo místico de Cristo, la prolongación de la Encarnación del Logos en Jesús⁹⁶.

El hecho de haber sido desarrollado precisamente por estos pensadores encuentra su explicación en el genio ruso. Según Kartashev, una característica principal de la Ortodoxia rusa era la gran percepción de la presencia de Dios en la materia, que encuentra su especial expresión en el amor y veneración de los objetos sagrados. Zernov dice que las líneas fundamentales del genio religioso ruso, además del reconocimiento de la potencial santidad de la materia, son:

- la percepción de la unicidad y del carácter sagrado de toda la creación;
- la conciencia de la llamada hecha al hombre a participar en el plan divino en orden a su última transfiguración⁹⁷.

La teandría era vista por Soloviev y sus seguidores como algo tendencialmente práctico, una fuerza directora y educadora de la vida, que buscaba estimular la sumisión de la voluntad humana a la divina, en unión a la sumisión de Cristo a la voluntad del Padre. La libre unión de la voluntad de uno con la de Dios era inseparable para la incorporación al organismo teándrico, que crece en el tiempo hasta que su potencial universalidad se realice. La teandría tenía también una dimensión social que era característica esencial suya:

96. Como se ve Soloviev, Bulgakov y otros seguidores preveían el crecimiento de un organismo divino-humano, al que identificaban con la Iglesia en el sentido de Cuerpo místico de Cristo. La Iglesia era la entera comunidad de aquellos que están espiritualmente unidos a Cristo y, por eso, participan de la teandría. Estos autores no identificaron la participación en la teandría y la unión espiritual a Cristo como algo exclusivo de alguna Iglesia o comunidad cristiana en particular. Nos parece encontrar aquí una manifestación de lo que G. Cioffari indica como «el filón de la Teología rusa que mira a la Iglesia Romana como una Iglesia en el sentido estricto del término; por lo tanto, una comunidad que es capaz de ofrecer la gracia divina a sus miembros. A este filón pertenecen, por ejemplo, P. Svetlov, V. Soloviev, N. Berdiaev, S. Bulgakov, N. Afanassieff, P. Evdokimov. Pero Filareto Drozdov es el que goza de la mayor autoridad» (en *Lecclesiologia ortodossa. Problemi e prospettive*, Bari 1991, p. 45) ¿No estará aquí una de las bases de su ecumenismo?

97. Estas características explican el peculiar enfoque de los dos conceptos que tratamos. El cristianismo ruso es muy antropomórfico, con gran devoción a la que logró la síntesis entre espíritu, alma y cuerpo, dando a luz al Dios-Hombre sin menoscabo de su ser: la Virgen es el ejemplo de la genuina sociedad que la criatura pudo realizar con el creador (cfr. N. ZERNOV, *o.c.*, pp. 45s.). Llevadas a posturas extremadas, estas características fueron caricaturizadas por Dostoievsky en *Los hermanos Karamazov*, en las figuras de los padres Zósimo y Ferapont.

debía estimular la transformación de la sociedad, afectando a las actitudes interiores de los hombres y a las condiciones económicas y sociales⁹⁸.

De aquí se ve que la teandría se refiere a lo verdaderamente sustantivo y perenne en el cristiano, su configuración con Cristo. Pongamos un ejemplo del alcance de este concepto: un ortodoxo que haya entendido la teandría, afirma sin dudas la positividad de la situación laical en la Iglesia y no se le ocurre dar una definición negativa de lo que es un laico. Para él, ésta es una cuestión más bien occidental, de disputa entre católicos y protestantes. Bulgakov lo veía muy claro en su discurso a la asamblea de «Faith and Order» en Lausanne (1927):

«Les laïques ont leur place et leur valeur dans l'ensemble de l'Église aussi bien que le clergé. L'état laïque ne peut être défini négativement, comme absence d'ordre ecclésiastique — c'est plutôt un ordre spécial, qui est conféré dans le sacrement de l'onction—»⁹⁹.

El problema de la teandría radica en que, si no se entiende bien, lleva a desdibujar la diferencia existente entre Dios y el hombre. Bulgakov fue consciente de este peligro (ya sea del monismo en que la distinción entre Dios y el hombre desaparece, ya sea del dualismo que abre un abismo insalvable entre el Dios trascendente y sus criaturas). La solución era profundizar en la teandría. Éste fue el objetivo principal de la Sofiología, que de hecho no es más que la completa elucidación dogmática de la teandría. La teoría de la *Sophía* es la que nos posibilita —según él— solucionar la aguda dicotomía entre Dios y el mundo sin, con eso, caer en el monismo¹⁰⁰.

98. Esta visión de la unión-salvación en su dimensión total humano-divina ha tenido en nuestros días un correlato occidental, aunque muy distinto y no basado exactamente en los mismos supuestos, en la Teología de la Liberación.

99. S. BULGAKOV, *Le ministère de l'Église*, en J. JÉZÉQUEL (dir.), *Foi et Constitution. Actes officiels de la Conférence Mondiale de Lausanne 3-21 Août 1927*, Ed. Victor Attinger, Paris 1928, p. 297. Este texto fue citado muchos años después por el Cardenal Charles Journet en su *L'Église du Verbe Incarné* (t. 1, Desclée de Brouwer, Paris 1951, p. 101 nt. 2). En aquellas fechas, el tratamiento dado a los laicos en la enseñanza teológica se reducía al *De Laicis* del C.I.C. de 1917 y, en el tratado dogmático *De membris Ecclesiae*, a unos pocos puntos, sumergidos en un planteamiento más bien «jerarcológico», cfr. P. DABIN, S.J., *Le sacerdoce royal des fideles*, Desclée de Brouwer, Paris 1950, p. 11.

100. La sofía admite una variedad de significados según el autor que la utilice. Para Bulgakov la sofía es la misma naturaleza divina en cuanto que se manifiesta en la vida íntima de Dios y hacia fuera. En otros autores anteriores tiene rasgos gnósticos, panteístas y sapienciales que no están del todo ausentes en Bulgakov. En la tradición antigua era el mismo plan salvífico de Dios, eterno, visto en la perspectiva de la recapitulación de todo en Cristo y en cuanto que se está realizando en el mundo, muy en la línea del misterio paulino.

De aquí partió el desarrollo de su sistema sofiológico, en que busca corregir a Soloviev con el objeto de hacerlo compatible con la fe ortodoxa.

b) *La sofiología*

El planteamiento de la *Sophía* en el marco de la relación Dios-mundo fue una intuición de Soloviev. Situada a ambos lados del binomio divino/creatural, la *Sophía* es identificada por Bulgakov —en cuanto divina— con la misma naturaleza divina. En cuanto creatural, es el *anima mundi* la fuerza que impulsa toda la creación hacia la unidad que ya existe en el arquetipo. Las dos *Sophías*, según él, no se deben entender como dos realidades que existen independientemente. La *Sophía* divina y la creatural son idénticas en contenido, pero no en su *modo* de ser.

Según los autores que utilizan este concepto, es posible concebir la *Sophía* en otros campos, como la teandría. Ésta viene a ser, en Bulgakov, como el término que explica la unidad de la sabiduría eterna y la creada, una unidad *en* distinción. En Bulgakov, la sofiología surge principalmente de la necesidad de explicar la unión hipostática, modelo de la unión entre lo divino y lo humano, lo creatural y lo eterno. Respuesta, por elevación, a los riesgos de dualismo y monismo antes indicados¹⁰¹.

Al contrario de la teandría, la *Sophía* no es algo familiar al mundo occidental, pareciendo una aportación gnóstica más que algo genuinamente cristiano. Para un ruso no es así, pues está familiarizado con la *Hagia Sophia*. La base bíblica puede encontrarse en los libros de los Proverbios, Sabiduría o Eclesiástico. En Rusia fue identificada con el Logos y, más tarde, con la Madre de Dios.

De los conceptos vistos podemos concluir que hundían sus raíces en la tradición rusa y que habían surgido como una respuesta cristia-

101. Si no nos queremos limitar a la cuádruple negación adverbial de Calcedonia ni queremos acudir a un acto «arbitrario» de la omnipotencia divina, es necesario buscar una tercera vía, un principio de conformidad que haga ontológicamente posible dicha unión. Para Bulgakov este principio es la *Sophía* en su doble aspecto divino y humano. Es más, las condiciones para la unión hipostática debían preexistir. La naturaleza divina *capax humani* es la que está destinada a recrear las condiciones de una naturaleza humana *capax divini*. Así, la Encarnación es el momento culminante en el que se realiza la plenitud de la criatura, que alcanza en ella la plenitud de su ser. La Encarnación fue posible gracias al encuentro de las dos *Sophías*, que en su punto de encuentro se identifican; cfr. G. CIOFFARI, O.P., *Breve storia della teologia russa*, Centro Ecumenico «San Nicola», Bari 1987, p. 54.

na ante el humanismo ateo y un espiritualismo que huía del mundo¹⁰². Con todo, estos conceptos eran separables: era posible defender la teandría y no postular una categoría metafísica común a Dios y a la criatura como es la *Sophía*.

Mientras que la teandría tenía bastante aceptación, la explicación sofiológica de Bulgakov fue condenada tanto por Moscú como por el Sínodo de Karlovtsy. Tanto el Metropolita Sergio como el Metropolita A. Khrapovitsky encontraron en esta explicación un fondo panteísta, puesto que Bulgakov postulaba, de alguna forma, la identificación entre Dios y el mundo¹⁰³. También le acusaron de introducir una cuarta hipóstasis en la Santísima Trinidad (la *sofia*) y romper con la tradición ascética y espiritual de la Iglesia ortodoxa. Esta condena fue uno de los mayores eventos de la diáspora en 1935. Afectó a la vida ortodoxa parisina, dividiendo a los profesores del Instituto San Sergio en dos grupos, en medio de un clima en el que faltó serenidad y reflexión con vistas a un verdadero enriquecimiento¹⁰⁴.

La gran polémica se agudizó por la postura tomada por Vladimir Lossky y Georges Florovsky. Los dos fueron especialmente contundentes en sus críticas a Bulgakov. El primero creía que Bulgakov había realizado un intento ilícito de unir el cristianismo con el panteísmo, pero reconoció que la cuestión levantada por Bulgakov con la idea de la *Sophía* (cómo debe ser entendida la relación Dios-mundo

102. Hay un fuerte fondo filosófico idealista en la demanda de estas cuestiones, que no dejan, por ese hecho, de ser clásicas en la historia del pensamiento teológico. En ese sentido, y respondiendo a la acusación de despreocupación del cristianismo por el mundo presente, buscando sólo el futuro, por parte católica encontramos la conocida obra de H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Cerf, París 1938, contemporánea de la doctrina sofiológica de Bulgakov.

103. Esta censura no supuso, para Bulgakov, un apartamiento de la labor teológica y ecuménica que estaba realizando, vid. A. NICHOLS, *Light from the East*, Sheed & Ward, London 1995, pp. 65s. Bulgakov dijo no defender la identidad de Dios y el mundo, sino que nada puede existir fuera de Dios, como al margen de Él. Además, al final, «Dios será todo en todos» (1 Cor 15, 28). En otras palabras, expresó no el panteísmo sino el panenteísmo, que pertenece a la genuina cosmovisión cristiana. Detrás de esta afirmación suya hay una intuición de la necesidad de que Dios «sostenga» todas las cosas en el ser, aunque su filosofía no le permita hacer el razonamiento que vemos en STO. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th. I*, q. 8, a. 1 c. Sobre la dimensión filosófica de esta polémica, cfr. F. COPLESTON, *Russian Religious Philosophy. Selected Aspects*, Search Press, Tunbridge Wells 1988.

104. Ecos católicos a esta cuestión en C. LIALINE, *Le débat sophiologique*, en Irén 11 (1936) 168-205; A. NICHOLS, *Theology in the Russian Diaspora* (1989) pp. 145-153. Para una explicación ortodoxa de la sofología y la valoración de los acontecimientos ocurridos en París con la condena de Bulgakov, vid. E. BEHR-SIEGEL, *La sophiologie du Père Boulgakov*, en RHPhR 19 (1939) 130-158. Vid. también sobre este tema, entre las obras más recientes, R. WILLIAMS, *Sergii Bulgakov*, T&T Clark, Edimburgh 1999.

a la luz de la revelación), era vital y no se resolvía con condenas eclesiásticas¹⁰⁵. En aquel momento, la mayor parte de los teólogos ortodoxos parisinos se definió en favor de Bulgakov, aunque no compartían todos sus puntos de vista.

Hoy la polémica es menos viva, pero no está cerrada. Después de la muerte de Bulgakov se hicieron estudios sobre su teología¹⁰⁶, los cuales permiten constatar que muchas de sus ideas pertenecen al pensamiento teológico ortodoxo. Nadie como él supo formular las cuestiones teológicas, precisar sus dificultades y poner de relieve los aspectos que aún esperan solución¹⁰⁷.

105. Vladimir Lossky es uno de los grandes teólogos ortodoxos rusos de nuestro siglo. Hijo del conocido filósofo Nicolás O. Lossky, nació en 1903 en Göttingen. Expulsado con su familia de San Petersburgo, llega a París en 1924, donde estudia historia medieval en la Sorbona y conoce a Étienne Gilson. En 1927 empieza sus estudios sobre Eckhart, que le conducen, a través del comentario de Santo Tomás al «*De divinis nominibus*», al Pseudo-Dionisio. En 1931 se separa de la mayoría de la comunidad emigrada porque no quiso cortar con la Iglesia Patriarcal (vid. *supra*). Nunca fue profesor de San Sergio por este contencioso jurisdiccional. Después de la segunda guerra mundial funda, con algunos católicos como Danielou y Massignon, la revista *Dieu Vivant*. Desde esas fechas empieza a participar en el movimiento ecuménico. Tenía la intención de presentar la Ortodoxia a Occidente y, por eso, trabajó en la Teología bizantina y en el Medioevo latino. Prestó atención a las doctrinas que dividían católicos y ortodoxos, especialmente el *filioque* y la doctrina de la esencia y energías increadas de Dios. A veces fue duro en sus críticas. Las implicaciones eclesiológicas que procuró encontrar en la postura latina del *filioque* han parecido algo exageradas a algunos colegas suyos (cfr. T. WARE, *The Orthodox Church*, Penguin Books, London 1997, pp. 210-220; la misma opinión, en lo que se refiere a la postura medieval sobre esta cuestión, se ve en J. MEYENDORFF, *L'Église Orthodoxe*, Seuil, Paris 1960, p. 180). Además de ser un experto en Eckhart, divulgó a San Gregorio Palamas, siendo uno de los que contribuyó a su redescubrimiento y al neopalmitismo. Murió joven, en 1958, dejando relativamente pocas obras y sobre contados temas de la teología. La más conocida es *The mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge 1957 (original ruso de 1944) traducida a las principales lenguas occidentales. Para una posterior profundización en su teología se pueden consultar las obras de Mons. Rowan Williams, conocido especialista en este autor.

106. Uno de los especialistas católicos en este autor es P.C. BORI. Otros autores son: P. CODA, *Una introduzione storica e metodologica alla cristologia di Sergio Bulgakov*, en *Lateranum* 55 (1989) 435-469; A. JOOS, *L'Église: (re)conciliation et conciliarité. Aspects de l'ecclésiologie de conciliarité dans les écrits de S. Boulgakov*, en «*Nicolaus*» 4 (1976) 3-96; S. SWIERKOSZ, S.J., *L'Église visible selon Serge Bulgakov, structure hiérarchique et sacramentelle*, OrChrA 211, Roma 1980; una buena visión panorámica de los trabajos sobre Bulgakov en lengua italiana puede verse en L. ŽAK, *Visione di Dio e visione del mondo nella sofologia di S. Bulgakov. Alcune riflessioni su «L'altro di Dio» di Piero Coda*, en «*Nuova umanità*» 21 (1999) 129-132.

107. Así en el campo de la Mariología, Eclesiolología, Pneumatología, y otros. Cfr. A. KNIAZEFF, *o.c.*, p. 67. El padre G. Cioffari llega a decir que Bulgakov es, quizá el más grande teólogo que la Ortodoxia ha producido en este milenio, comparando su obra con la de Santo Tomás (en el ámbito católico) y con la de Karl Barth (en el ámbito protestante); cfr. G. CIOFFARI, O.P., *o.c.*, p. 52. Algunos colegas suyos ortodoxos le han considerado un heredero de Clemente de Alejandría y de Orígenes, los dos primeros grandes artífices de la teología oriental.

BALANCE HISTÓRICO-TEOLÓGICO

Antes de fijar nuestra atención en Bulgakov y Florovsky, conviene valorar los elementos hasta ahora indicados. Hemos podido considerar la fuerza de la propuesta eslavófila, muy conectada con la experiencia interior. Esto puede comprometer —si no está debidamente equilibrado— la conexión que existe en el misterio cristiano entre lo espiritual y lo visible.

Desafortunadamente, este gran esfuerzo por renovar la teología ortodoxa rusa se hizo como respuesta al influjo occidental. Este influjo parece vertebrado —para la mayoría de los rusos— por el individualismo protestante, por el racionalismo teológico de la escolástica tardía y por el primado romano, los cuales ahogan una verdadera vida en Cristo, sustituyéndola con producciones humanas. Por eso, algunas posturas que parecen hostiles a occidente merecen una lectura menos literal y más atenta al contexto en que nace la renovación teológica propuesta por los eslavófilos. También es cierto que esa respuesta a veces no se distingue mucho de un espíritu nacional ruso, lo cual compromete la comprensión de la universalidad del cristianismo en los eslavófilos del siglo XIX y en los que, sin discernir su grandeza y sus límites, los siguieron en el siglo XX.

Hay que subrayar que las ideas eslavófilas conviven, durante el periodo que nos interesa, con otras visiones ortodoxas de la Iglesia más afines al planteamiento católico (si exceptuamos la consideración del papado), incluso entre los rusos de la emigración.

El éxito del eslavofilismo residía en haber sido una respuesta a la occidentalización forzada de Rusia —empezada con Pedro el Grande—, que se basaba en una vuelta al espíritu del cristianismo oriental antiguo. Ante esa occidentalización no cabía sólo el mimetismo o el aislacionismo. Era comprensible la solución eslavófila.

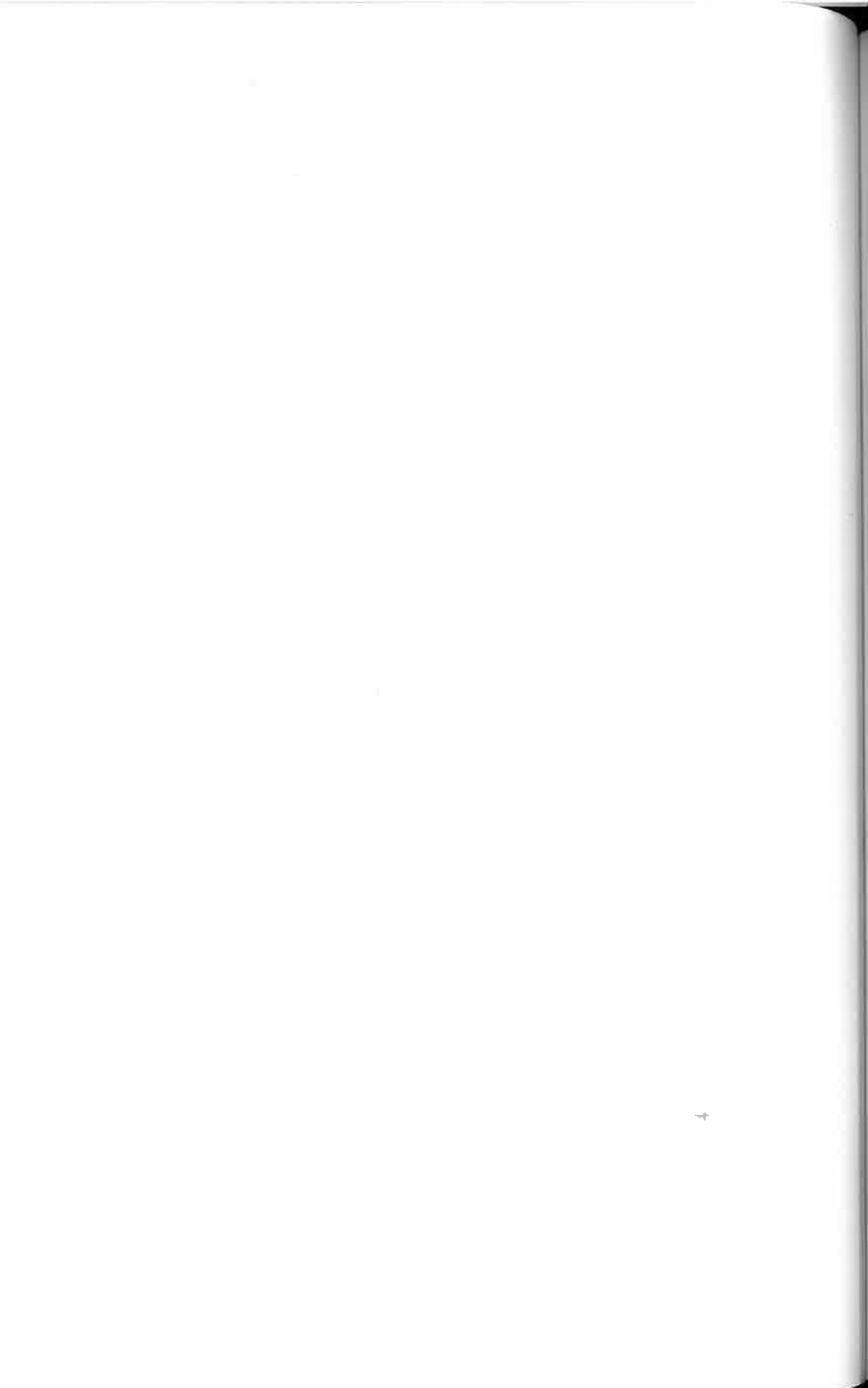
Muchos de los autores rusos más creativos de la época vivieron en un ambiente en que tanto la Iglesia en su estructura visible como la teología oficial les parecían «cautivas» de occidente. La Iglesia, en razón de su sometimiento al estado petrino; la teología oficial, por su dependencia del extranjero (tanto griego como occidental, no «genuinamente» rusos). Además, estaban bajo el influjo del romanticismo alemán. Por eso, es natural que hayan distinguido la estructura (donde incluimos el sistema jerárquico-doctrinal en boga) y la vida en el espíritu (y sus expresiones no verbales: en iconos, arte, devociones, espiritualidad, etc.)¹⁰⁸. Esta distinción era considerada por al-

108. Para una explicación del contexto vid. Y.-M. CONGAR, *Pensée orthodoxe sur l'unité de l'Église*, en «Russie et Chrétienté» 1/1 (1934) 69-89, especialmente las pp. 85-89.

gunos como una postura antijerárquica, pero no todos los que la utilizan explicitan esa actitud ante la jerarquía. Esta distinción también lleva a otros a una teología apofática, penetrada de visiones y misticismo, pero ese apofaticismo se sitúa en un contexto que nos permite distinguirlo de un menosprecio de la razón y del escepticismo. Otra cuestión es la del influjo de la filosofía idealista alemana en los autores rusos de entonces.

Podemos decir que, desde el siglo XIX, la teología rusa entra en un periodo de *crisis* (discernimiento). Por eso, si la identificación de la jerarquía y de la teología catafática con el occidente es una simplificación, también lo es considerar que los eslavófilos defendían una teología apofática y una compresión eclesial en que la jerarquía se pone en tela de juicio. Mientras la Iglesia rusa busca la síntesis de su pensamiento, es como mínimo prematuro oponer estas dos visiones de la Iglesia. Los eslavófilos, los sofiólogos y tantos otros, fueron los primeros en intentar hacer esa teología rusa ortodoxa. La intentaron hacer partiendo de la vida cristiana, de la liturgia y de la experiencia eclesial que tenían. Están a la vista algunas limitaciones de sus respuestas, pero eso no quiere decir que se les pueda llamar sencillamente antijerárquicos, o que se puedan valorar —sin más— desde la experiencia occidental sus afirmaciones.

PRIMERA PARTE
LA IGLESIA EN LA TEOLOGÍA
DE SERGE BULGAKOV



CAPÍTULO II

LA TEOLOGÍA DE BULGAKOV

En este capítulo mostramos el contexto en el que surgieron sus obras principales. También veremos el modo cómo Bulgakov entendió la teología y el trabajo que se había propuesto realizar. Estamos convencidos de que el conocimiento de las razones de su planteamiento propicia un adecuado acceso a su visión de la Iglesia. Por eso, sólo al término del capítulo veremos la presentación de la Iglesia en el marco sofianico.

I. PERSPECTIVA GENERAL DE SUS OBRAS

1. *El recorrido vital de Serge Bulgakov (1871-1944)*

Nació en Liven (Rusia) en 1871, en una modesta y tradicional familia del clero. Aunque había tenido una óptima educación religiosa, durante los estudios universitarios se hizo marxista. El influjo de la filosofía idealista alemana, bebido entonces, le siguió durante toda su vida. Sus brillantes estudios, finalizados en 1894, le abrieron la posibilidad de ser profesor de economía política. Se casó en 1898 y se marchó a Alemania para seguir investigando durante dos años; el Occidente y el marxismo comenzaron entonces a desencantarle. En 1901 se fue a Kiev como profesor de economía política; años más tarde, volvió a Moscú. Ahí realizó su tesis doctoral en economía política, publicada en ruso bajo el título «*Filosofía de la Economía*» (1912).

En la primera década del siglo XX inició su proceso de retorno a la Iglesia Ortodoxa. En la conversión fue decisiva su lectura de las obras de Soloviev. Este retorno a la Iglesia se manifestó en distintas

obras de la primera década del siglo XX como «*Vekhi*» (mojones). Pocas fueron traducidas; en ellas predominan los temas de pensamiento religioso. Gracias a estas publicaciones Bulgakov se convirtió en una de las figuras centrales del renacimiento religioso del siglo XX en Rusia.

Un rasgo que caracteriza a este periodo consiste en la percepción de una doble necesidad: por una parte, que el mensaje de la Iglesia tiene que ser reformado y, por otra, que no hay verdadero progreso en la humanidad sin el cristianismo. Esta última convicción le llevó a criticar el marxismo y el capitalismo liberal desde planteamientos cristiano-sociales, y siguió hasta el final de su vida defendiendo la lectura de las implicaciones políticas de la antropología cristiana. Es decir, Bulgakov asumió, bajo una forma cristiana, la preocupación social y política típica de la *intelligentsia*.

En 1917 participó en el concilio de Moscú para la renovación de la Iglesia Ortodoxa. Ese mismo año publicó la obra que le hizo famoso: «*La lumière sans déclin*»¹. En ella declara que su intención es traducir en especulación filosófica la fe ortodoxa, y dar a la Ortodoxia un sistema con el que pensar ante los retos modernos. Este sistema es una purificación de la sofología de Vladimir Soloviev, a quien intenta liberar de los influjos gnósticos, situándolo en un marco teológico y metafísico acorde con el cristianismo. De hecho, ésta fue su más sustancial contribución a la teología ortodoxa. En 1918 fue ordenado sacerdote y elegido para el Consejo superior de la Iglesia, pero poco después marchó a Crimea, debido al clima irrespirable de Moscú. Su estancia en Ucrania fue una ocasión de reflexión sobre Rusia, la Iglesia y la *sofia*.

En esos años tiene lugar un ligero cambio de intereses desde su pensamiento religioso-filosófico hacia temas propiamente teológicos. La experiencia vivida de la desunión de las Iglesias, de la ruina de la Iglesia Ortodoxa rusa y de su nacionalismo endémico será, desde entonces, un referente de sus empeños teológicos y ecuménicos. Es éste el momento en que alcanza el mayor grado de entendimiento con Roma, de que se fue gradualmente apartando hasta su muerte, como se ve en sus obras de entonces (*Alle mura di Chersoneso*, de 1921²).

1. Utilizamos el título de la traducción francesa (*L'Âge d'homme*, Lausanne 1990). El título original es «*Svet Nevecernij*».

2. Esta obra fue dada a conocer al público occidental por Swierkosz, en 1980. En los últimos años han aparecido dos traducciones italianas y la francesa. Se trata de la obra de Bulgakov más cercana a la Iglesia Católica, que nunca quiso publicar, pero que tampoco quiso destruir.

En 1923 le expulsaron del país. Se fue a Constantinopla, donde vivió una intensa experiencia al visitar Santa Sofía. Ese mismo año se marchó a Praga, donde dio clases en la Facultad rusa de Derecho, junto a otras personalidades de la emigración. En 1925 se trasladó a París, donde fue profesor de teología dogmática hasta su muerte. Sin duda, fue el hombre clave para la puesta en marcha de San Sergio. En París su obra alcanzó la plenitud que ya se intuía en trabajos anteriores. Junto con Berdiaev y otros tuvo frecuentes contactos tanto con católicos como con protestantes, siendo más significativo el contacto con el mundo protestante. Su empeño ecuménico le llevó a participar, con el Metropolitano Eulogio, en los grandes eventos ecuménicos de los años 20 y 30.

Hacia el final de los años 30 enfermó de cáncer. Con la guerra, el Metropolitano Eulogio le nombró decano de San Sergio, cargo que desempeñó hasta su muerte (†12.07.1944). Poco antes de su muerte, en 1943, el Instituto le concedió el grado de doctor *honoris causa*.

2. La obra teológica de Bulgakov

La mayoría de sus trabajos fueron escritos en ruso y sólo recientemente se han publicado traducciones a lenguas occidentales. Sus trabajos más importantes para la teología se encuentran en su obra parisina. Varios están aún en ruso y otros aguardan edición. La bibliografía más reciente y completa que conocemos de las obras de Bulgakov es la de K. Naumov³. (Zander fue publicando regularmente la lista de las obras de los profesores de San Sergio. Estas listas terminan en 1965, con la muerte de su editor, y tienen el mérito de haber sido la primera base de datos de las obras de los profesores de San Sergio, aunque incompleta).

Entre las obras que van detallando su sistema sofiológico se encuentran dos famosas trilogías. La primera fue escrita en los años 20, y se basa en las figuras del iconostasio (S. Juan Bautista, los ángeles y la Virgen María). La segunda trilogía parte del concepto de *teandría* de Soloviev, y trata de los tres principales momentos de la reunión de la Divina Sabiduría con la humanidad: las misiones del Hijo, del Espíritu Santo y el papel de la Iglesia. Así, tenemos: «*Agnet Bozhi*» (El Cordero de Dios), París 1933 (su cristología); «*Utesiteb*» (El Consolador), París 1936 (su pneumatología); y «*Nevesta Agntsa*»

3. K. NAUMOV, *Bibliographie de Serge Boulgakov*, Ed. Institut d'Études Slaves, París 1984.

(La Esposa del Cordero), París 1945 (su eclesiología, en la que había estado trabajando en los últimos años de su vida, y que fue publicada póstumamente)⁴.

Además de estas dos grandes trilogías, que jalonan su producción teológica, habría que destacar una variedad de obras, ensayos y artículos sobre temas muy diversos, desde la revelación a la mariología, pasando por los sacramentos y por el dogma trinitario, la cultura y la espiritualidad.

Son pocas las obras de Bulgakov específicamente dedicadas a hablar de la Iglesia. Entre ellas, es de gran importancia un libro publicado en francés en 1932: «*L'Orthodoxie: essai sur la doctrine de l'Eglise*», realizado a petición de un editor occidental, para explicar la Iglesia de Oriente a los lectores occidentales y justificar su eclesiología⁵. Esta obra recoge muchos temas anteriormente tratados por Bulgakov en publicaciones diversas, y se presenta como un resumen más acabado de su pensamiento sobre la Iglesia⁶, aunque sin hablar expresamente de la sofología. Por esta ausencia de la sofología, algunos expertos han considerado que esta obra no manifiesta el pensamiento del autor. Es cierta la ausencia de la sofología, pero no parece que ese hecho sea suficiente para negar la paternidad bulgakoviana de la obra por dos razones. La primera es que varios comentaristas manifiestan que esta obra recoge y resume el trabajo eclesiológico del autor en los años

4. Sólo los dos primeros volúmenes de la trilogía sobre la teandria fueron traducidos al francés poco después de haber sido publicados en ruso. Hemos tenido que esperar hasta mediados de los años 80 para empezar a ver traducidos los demás volúmenes de estas trilogías (ahora mismo es posible encontrar buenas traducciones al francés y al italiano). *La Esposa del Cordero* es considerada hoy como una de las obras de referencia más importantes del siglo XX en eclesiología ortodoxa y la que expresa la visión que Bulgakov tenía de la Iglesia hacia el final de su vida. En este trabajo utilizamos la traducción italiana: *La Sposa dell'Agnello* (EDB, Bologna 1991), bajo la sigla «SDA».

5. Citaremos siempre la versión completa, francesa: *L'Age d'Homme*, Lausanne 1980. En 1965, YMCA Press editó en ruso esta obra completa (*Pravoslavié*); la edición original francesa de 1932 es un resumen. Hay traducciones de la edición de 1932 en alemán, inglés e italiano. Actualmente es considerada una obra de referencia para la eclesiología ortodoxa del siglo XX. En adelante citaremos «Orth».

6. A veces, cita expresamente obras suyas anteriores. Se pueden identificar algunas ideas de los 5 artículos publicados bajo el título *Rasgos de la Doctrina sobre la Iglesia* (en ruso, segunda mitad de los años 20). Parte de los artículos salidos en *Put'* fue traducida al alemán bajo el título *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, en IKZ 3 (1957) 168-200. Todos los escritos de Bulgakov (anteriores a 1932) que interesan para nuestro trabajo fueron reseñados en Irénikon por Dom Clément Lialine y de ahí podemos comprobar su reunión en *Orth*. También se encuentran en la misma línea *San Pedro y San Juan. Los primeros dos apóstoles* (en ruso); *El cielo sobre la tierra* (en ruso); *L'Ancien et le Nouveau*, en Ist 37 (1992) 30-37 (reproducción parcial de una obra de 1927); *Das Selbstbewusstsein der Kirche*, en OuO 3 (1930) 1-22; *One Holy, Catholic and Apostolic Church*, en JFAS 12 (1931) 17-31, entre otras obras de esos años.

parisinos, hasta 1932, por lo que está verdaderamente conectada con la mente del autor. La segunda es que en esta obra se refleja muy bien el eslavofilismo de Bulgakov sin sus añadidos sofianicos, los cuales no se manifiestan sino en una pequeña referencia. Sólo en el caso de identificar el pensamiento de Bulgakov con la sofología sería posible afirmar que la obra no refleja su pensamiento. Pero la realidad es que el pensamiento de Bulgakov, al menos en lo que atañe a la Iglesia, se basa tanto en la sofología como en el eslavofilismo.

También cabría destacar varios artículos suyos de sus años parisinos y con ocasión de encuentros ecuménicos⁷. Algunos de estos trabajos están más disponibles ahora al gran público porque la «Fellowship of St. Alban and St. Sergius» (asociación ruso-anglicana con fines ecuménicos) publicó una colección parcial de estos ensayos. Más tarde se dio a conocer al público occidental una antología de textos suyos⁸. Es de señalar, también en el ámbito ecuménico, una polémica que surgió con ocasión de su propuesta de una intercomunidad parcial entre ortodoxos y anglicanos en el contexto de la «Fellowship», que viene recogida en su discurso *Ways to Church reunion*⁹. La propuesta no prosperó.

Otro foro ecuménico donde se encuentran varias obras es «Faith and Order». Uno de sus logros en este foro fue la introducción de la consideración de la Virgen en los temas de trabajo del movimiento ecuménico, cosa en que los protestantes habían mostrado sus reservas. *A contrario*, hay una acusación de influencias protestantes en su artículo «*The Hierarchy and the Sacraments*»¹⁰, porque deja en la som-

7. Sin pretensión de exhaustividad citamos: *Le dogme eucharistique*, en «Pensée Orthodoxe» 16 (1992) 40-90 (original ruso de 1930); *By Jacob's Well (John IV, 23). On the actual Unity of the divided Church in Faith, Prayer and Sacrament*, en JFAS 22 (Dec., 1933) 7-17, del que hay traducción al italiano: *L'unità reale della Chiesa divisa, nella fede, nella preghiera e nei sacramenti. Al pozzo di Giacobbe (Gv 4, 23)*, en S. BULGAKOV, *Alle Mura di Chersoneso e altri scritti*, La Casa di Matrona, Milano 1998, pp. 285-300; *Sviatoi Graal*, en Put' 32 (1932) 3-42 (traducción francesa en «Contacts» 27 [1975] 281-318); *Thesen über die Kirche*, en H. ALIVISATOS (dir.), *Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe a Athènes*, Pyrsos, Athènes 1939, pp. 127-134.

8. Estas obras son, respectivamente: *Father Sergius Bulgakov, 1871-1944: a collection of articles by Fr. Bulgakov for the Fellowship of St. Alban and St. Sergius and now reproduced by the Fellowship to commemorate the 25th anniversary of the death of this great ecumenist*, The Fellowship of St. Alban and St. Sergius, London 1969; J. PAIN-N. ZERNOV (eds.), *A Bulgakov Anthology*, SPCK, London 1976. Para consultar los artículos aparecidos entonces vid. K. NAUMOV, o.c.

9. En «Sobornost» 2 (1935) 7-15, traducción francesa y comentarios en Ist 14 (1969) 238-245.

10. En R. DUNKERLEY (ed.), *The Ministry and the Sacraments*, SCM Press, London 1937, pp. 95-123 (original ruso de 1935).

bra el lugar de la jerarquía en la celebración de los sacramentos, entre otros aspectos. Si es cierto que esta obra procura un acercamiento al mundo protestante, también lo es que no expresa todo lo que el autor quiso decir. De hecho, hay que valorarla teniendo en consideración lo que dijo más tarde en *La Sposa dell'Agnello*, que además es una de sus obras cumbre, y su cambio de planteamiento (de la composición de la Iglesia en la tierra hacia la esencia de la misma), indicado en «*The problem of the Church in modern Russian Theology*»¹¹.

El primer libro de su segunda trilogía, *El Cordero de Dios* (de 1933), fue la obra que dividió la comunidad rusa emigrada y llevó a que el planteamiento sofiológico bulgakoviano fuera condenado tanto por Moscú como por el Sínodo de Karlovtsy en 1935¹². Para contestar a las acusaciones que pendían sobre él, escribió un libro para el público occidental, en el que se defendía y precisaba lo que era la *sofia*, deteniéndose en lo que consideró haber sido mal interpretado. Así surgió «*The Wisdom of God. A Brief Summary of Sophiology*» (London 1937)¹³, que proporciona lo esencial de su sistema, con el importante matiz de ser una obra en que precisa, aclara y revisa su postura. En ese sentido, es metodológicamente importante para el estudio de su sistema sofiológico.

Para mostrar su visión de la Iglesia, vamos a basarnos fundamentalmente en tres obras: *L'Orthodoxie: essai sur la doctrine de l'Eglise* (Lausanne 1980), *The Wisdom of God: a Brief Summary of Sophiology* (New York 1993) y *La Sposa dell'Agnello* (Bologna 1991), las cuales serán complementadas por otros artículos u obras cuando lo consideremos necesario para el objetivo del trabajo.

3. *La presencia de Bulgakov en los teólogos posteriores*

Bulgakov es considerado el mayor pensador de la generación que sucedió a Soloviev. Su popularidad, dentro y fuera de la Ortodoxia, fue pequeña, si lo comparamos con Florovsky, pero marcó la teología ortodoxa con su fuerte personalidad. Aunque en la tercera parte de este trabajo nos detendremos en su repercusión posterior, conviene adelantar ahora una breve aproximación al interés que ha provocado la doctrina de Bulgakov.

11. En Theol 23 (1931) 9-14 y 63-69.

12. Vid. *supra*.

13. En este trabajo citamos esta obra siempre por la edición revisada estadounidense: S. BULGAKOV, *Sophia: the Wisdom of God*, Lindisfarne Press, New York 1993, en adelante «WOG».

Entre los teólogos cercanos a su persona que siguieron sus huellas se encuentra un profesor del Instituto Saint-Serge, L. Zander. Éste escribió una obra sobre el pensamiento de Bulgakov, que aún aguarda traducción a lenguas occidentales¹⁴.

Por lo demás, el interés por Bulgakov se restringió, durante su vida, a determinados ámbitos ecuménicos. Entre los católicos destacan como comentaristas suyos de esa época Dom C. Lialine (en Amay-sur-Meuse) y B. Schultze (en el Inst. Pont. Oriental). Sólo casi 40 años después de su muerte creció el interés por sus ideas, que se manifestó en monografías sobre la sofología, y en ediciones en lenguas occidentales de sus obras¹⁵. Entre sus principales comentaristas católicos se cuentan L. Bouyer, P. Coda, P.C. Bori, A. Joos, y S. Swierkosz.

En el ámbito inglés, son de destacar el interesante análisis filosófico de su sofología por F. Copleston¹⁶ y P. Vallière, y algunos aspectos de su teología estudiados por A. Nichols o por M. Tataryn.

II. RASGOS TEOLÓGICOS Y ECLESIOLOGICOS

Las obras de Bulgakov son, al mismo tiempo, técnicas y difusas, pero representan uno de los más serios intentos realizados por un teólogo ortodoxo de producir una teología sistemática integrando en sí la Escritura, la Tradición y la filosofía idealista. Unió tradición y creatividad, las preocupaciones de la *intelligentsia* y la fidelidad a la Iglesia, la teología y la vida litúrgica centrada en la Eucaristía. Su obra es viva y dinámica, pero no está exenta de repeticiones, ambigüedades e imprecisiones¹⁷. Son de destacar los influjos de la tradición bizantina y del idealismo. El gnosticismo le viene del influjo directo de la sofología y la teandría de Vl. Soloviev, y de la obra de P. Florensky¹⁸.

14. L. ZANDER, *Dios y el mundo. Filosofía y teología del padre S. Bulgakov* (en ruso), 2 vols., París 1948.

15. Hoy, prácticamente todas sus obras más importantes están disponibles en francés, gracias a la labor desarrollada por Constantin Andronikov a lo largo de los años 80 y parte de los 90. En Italia, en los últimos 15 años, se asiste a la aparición de distintas obras de y sobre Bulgakov; cfr. la bibliografía citada por L. ŽAK en su *Visione di Dio e visione del mondo nella sofologia di S. Bulgakov. Alcune riflessioni su «L'altro di Dio» di Piero Coda*, en «Nuova umanità» 21 (1999) 129-132.

16. F. C. COPLESTON, *Russian Religious Philosophy. Selected aspects*, Search Press, Tunbridge Wells (Kent) 1988. También R. Williams —experto en Vladimir Lossky— ha estudiado a Bulgakov, fijándose especialmente en las obras anteriores a la condena de 1935.

17. Cfr. C. RIZZI, *Introduzione alla edizione italiana*, en S. BULGAKOV, *La sposa dell'Agnello*, EDB, Bologna 1991, p. 14; S. SWIERKOSZ, *L'Eglise visible selon Serge Boulgakov. Structure hiérarchique et sacramentelle*, OrChrA, 211, Roma 1980, p. 19, y otros lugares de la misma obra.

18. Para una exploración de los influjos gnósticos en Bulgakov, vid. J. DANZAS, *Les réminiscences gnostiques dans la philosophie russe moderne*, en RSPTh 25 (1936) 658-685.

1. *Características, influencias e intuiciones*

En toda su obra destacan dos intuiciones que le guiaron constantemente: por un lado, la realidad y primado de la Revelación: todo lleva la marca de Dios, todo revela a Dios¹⁹. Por otro lado, la interdependencia de todas las cosas, por la que todas las ciencias están interconectadas y son partes de la misma sabiduría que se nos manifiesta en la creación, en las Sagradas Escrituras y en la Iglesia. Esa interdependencia está llamada a realizarse como unidad de lo múltiple en la Iglesia²⁰. Como veremos más adelante, la realización de la unitotalidad, cuando hablamos de la humanidad, significa la unión de los hombres en la *sobornost'* (en la comunión o conciliaridad, que es principio fundamental de la Iglesia en Bulgakov)²¹.

La *sobornost'* es —según Bulgakov— una traducción rusa, original y providencial de la palabra catolicidad, porque tiene un sentido no sólo moral, sino también sociológico y eclesial. Para Khomiakov y Bulgakov, la palabra indica la unidad de muchos en el amor y en la libertad. Y sólo en esa unión de todos se revela la verdad. La *sobornost'* es un rasgo espiritual de la libertad y del amor, punto de partida de la doctrina de la Iglesia según la corriente eslavófila²².

La Iglesia ocupa una pequeña parte —pero importante—, y la ve a la luz de la *sofia* de Soloviev y de la *sobornost'* de Khomiakov. Ver la Iglesia a la luz de la *sofia* responde a su intuición de que todo está interrelacionado, como partes de la misma *sofia* que se manifiesta de distintas formas, persiguiendo la unidad que se realizará en el *escha-*

19. Cfr. L. ZANDER, *Mémoire*, en J. PAIN-N. ZERNOV, *A Bulgakov Anthology*, SPCK, London 1976, p. xxii-xxv, donde se encuentran los datos principales del pensamiento bulgakoviano.

20. Unitotalidad (en ruso, vsejedinstvo) es un concepto muy caro a Soloviev. Se trata de un principio absoluto que debe iluminar toda la acción humana (toda la humanidad) a fin de que ésta pueda avanzar hacia su perfección. Žák presenta esta idea de Soloviev con rasgos vocacionales: «L'uomo dovrebbe finalmente prendere in considerazione che l'umanità, il mondo e tutto l'universo sono chiamati a partecipare ontologicamente —per il fatto stesso di esistere— al processo della graduale attuazione di un "ideale assoluto": alla realizzazione di un'unità ideale del tutto, ovvero all'instaurazione di un "Organismo teandrico" che, alla fine dei tempi, abbraccerà tutto e tutti in un solo "Organismo": la Chiesa universale. Nessuna delle sfere della vita umana dovrebbe sottrarsi a tale processo di crescita universale verso la piena Unità» L. ŽÁK, *Verità come Ethos: la teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998, p. 207s. La «Iglesia universal» tiene un significado afín al «mundo reconciliado» de Clemente de Alejandría, al final de los tiempos.

21. Cfr. WOG (1937) pp. xv-xvi.

22. Vid. One, *Holy, Catholic and Apostolic Church*, en JFAS 12 (1931) 26. En adelante «One, Holy».

ton de modo pleno. En la Iglesia, esto significa la unión de los hombres en la *sobornost'* (en la comunión o conciliaridad).

El eslavofilismo de Khomiakov también tiene reflejos directos en su eclesiología: se pueden identificar claramente la noción de recepción y el principio fundamental de la *sobornost'*, de los cuales brota su postura algo antijerárquica, y la negación neta de una división entre Iglesia docente y discente²³. Algunos piensan que aquí acusa una cierta influencia protestante, quizá relacionada con la corriente eslavófila y sus contactos ecuménicos²⁴.

2. La idea de la teología en Bulgakov

Sus ideas sobre el debate de la renovación de la teología eran compartidas por pocos. Las dificultades estaban en la naturaleza de la teología y en el modo en el que se consideraban las formulaciones de la fe. Veamos su respuestas.

Según Bulgakov, el dogma es sólo lo contenido en el Símbolo y en los siete concilios ecuménicos. Hay una neta distinción entre el dogma y la dogmática²⁵. Esta última es la doctrina teológica deducida de los dogmas, en función de las categorías filosóficas de cada época. Esta teología dogmática debe ser creativa, basada en la Sagrada Escritura y en el espíritu de los Padres, aunque estos últimos no posean ninguna infalibilidad dogmática²⁶. Para él, basarse en la letra más que

23. Cfr. B. SCHULTZE, *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, en OrChrP 7 (1941) 160s.

24. Sobre las obras e ideas que ejercen más influencia sobre Bulgakov, vid., entre otros, B. SCHULTZE, *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, en OrChrP 7 (1941) 202; P. CODA, *L'Altro di Dio. Rivelazione e kénosi in S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, p. 41.

25. Esta postura de Bulgakov es difícilmente reconciliable con uno de los puntos de la propuesta de trabajo para el diálogo con la Iglesia Católica, elaborada en 1977 por los representantes ortodoxos. Ahí se dice que «la Iglesia Ortodoxa en su teología no distingue entre teología vivida y teología especulativa, ni entre fe y formulación de la fe», cfr. Chr. DUMONT, *Le dialogue théologique entre orthodoxes et catholiques*, en Ist 28 (1983) 245-263.

26. «Tout en étant des témoins pleins d'autorité, ils ne peuvent pas être tenus pour un genre spécial de testes infaillibles», cfr. S. BULGAKOV, *Dogme et dogmatique*, en «Pensée Orthodoxe» 17 (1993) 21-36 (original ruso de 1936); vid. también G. CIOFFARI, O.P., *Breve storia della teologia russa*, Centro Ecumenico «San Nicola», Bari 1987, p. 53. Sobre este particular comentaba un profesor de San Sergio: «Le dogme ne fut jamais pour lui seulement une norme ou une règle de foi, mais toujours une réponse à un problème, un postulat de la raison, une question posée à la pensée. De là le caractère dynamique de la pensée dogmatique du Père Serge. De là le lien profond qui existe entre sa pensée philosophique et théologique: une philosophie qui ne conduit pas au dogme est un mensonge, une dogmatique qui ne résoud pas un problème de philosophie est morte», cfr. L. ZANDER, *Le Père Serge Boulgakov*, en Irén 19 (1946) 170.

en el «espíritu» de los Padres constituía una equivocación, y afirmar su infalibilidad sería una «herejía patrológica». En este sentido, nuestro autor daba a la patrística sólo un valor orientador.

En consonancia con lo anterior, estimaba necesario liberarse del prejuicio según el cual se consideraba lo nuevo como sinónimo de no eclesial. Bulgakov pensaba que el conservadurismo no era ortodoxo, puesto que la Ortodoxia es vida. En esta dirección aportó argumentos en defensa del desarrollo dogmático²⁷. Esto no quiere decir que Bulgakov se acerque a la comprensión católica del desarrollo dogmático, porque su distinción entre la vida y la formulación de la verdad en la historia —si no viene bien explicada— podría tener grandes afinidades con el modernismo. En todo caso, el tema del desarrollo dogmático en Bulgakov merecería por sí sólo un estudio que excede los límites que nos hemos propuesto.

3. *Fases de su eclesiología*

Por lo que respecta a la eclesiología, podemos hablar de tres fases en su pensamiento (siguiendo a Swierkosz). Se distinguen por el énfasis puesto en la dimensión divina o humana del misterio de la Iglesia. En efecto, aunque Bulgakov siempre afirmó la importancia de los aspectos divino y humano de la Iglesia, no acabó de lograr un equilibrio entre ellos.

En el primer periodo (hasta 1917) predomina la teandría de corte eslavófilo, es decir, con el acento puesto en la dimensión invisible. Recordemos que, hasta esa fecha, Bulgakov no se había dedicado explícitamente a la teología, sino que sus intereses se centraban en el renacimiento del pensamiento religioso ruso del momento.

De 1917 a 1923 se percibe su interés por el aspecto humano de la Iglesia. Durante estos años Bulgakov despierta para la teología de un modo exclusivo y cada vez más claro. En el medio de este periodo se plantea el acercamiento a la Iglesia católica, que rechaza, y define su programa teológico y eclesial dentro de la Iglesia Ortodoxa rusa.

Desde 1923 hasta su muerte, Bulgakov retornará gradualmente a sus ideas eslavófilas, con una clara insistencia en la realidad divina

27. Además, el método que Bulgakov propone para la teología dogmática parte de la determinación de lo que la Tradición dice verdaderamente sobre un determinado tema para, después, elaborar dogmáticamente ese dato acudiendo a «teologúmenos» e hipótesis. En el transcurso de ese proceso, nuevos problemas van apareciendo, dictados por la dialéctica auténtica del pensamiento de la Iglesia.

de la Iglesia relegando cada vez más de su lado humano. Con esta involución consciente hacia la teología de Khomiakov, buscaba una «ortodoxia ecuménica»²⁸. Son los años de su madurez teológica, en que va progresivamente perfilando los rasgos de su pensamiento.

III. HACIA LA SOFIOLOGÍA

Bulgakov desarrolló plenamente la sofología como sistema sólo en su época parisina. Nuestro autor identifica la *Sofia*, la Sabiduría Divina, con la manifestación de la naturaleza divina en acto. Es evidente que esta definición de *sofia* encierra una serie de cuestiones filosóficas no siempre fáciles de resolver. Además, si se tiene en cuenta que la sofología de Bulgakov tiene una fuerte componente mística, se comprende que su sofología provoque perplejidades en la mentalidad occidental²⁹. Para una mejor comprensión del sistema en relación con la Iglesia, conviene tener en cuenta tres cuestiones previas al análisis de la sofología.

Primera, las razones por las que Bulgakov diseñó la sofología. Después, habrá que indagar qué se ha entendido por sofología en el Cristianismo. En tercer lugar, veremos que su idea sobre la Iglesia responde a las preocupaciones fundamentales del sistema. Luego podremos analizar la sofología de Bulgakov para terminar con el lugar que ocupa la Iglesia en ella.

1. Razones de la sofología

Hay tres razones, a nuestro juicio, que justifican la propuesta sofiológica bulgakoviana, cuya consideración ayuda a su comprensión global³⁰.

a) El primer motivo es el deseo del teólogo de París de dar una respuesta cristiana al mundo actual. Para Bulgakov, la mundaniza-

28. Cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, pp. 27s. y nt. 39; vid. también el breve comentario de Mons. A. MARCHETTO, *Dalle Mura di Chersoneso al Pozzo di Giacobbe. Evoluzione del pensiero di Sergej Bulgakov sul primato del Vescovo di Roma*, en «Apollinaris» 73 (2000) 607-614.

29. La sofología se presenta, según nuestro autor, como «ontología del amor». Esto muestra que quien se proponga valorarla en su globalidad —lo cual trascende el objetivo de estas páginas— tendrá que tener en cuenta su dimensión mística.

30. Cfr. C. RIZZI, *o.c.*, pp. 8s.; J.B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo XX*, vol. 2, Boringhieri, Torino 1969, pp. 273 y 277s.

ción —que él identifica con la época en que vivió— ha venido provocada por dos falsas interpretaciones de la relación entre Dios y el mundo: por una parte, un dualismo —que considera maniqueísta— que lleva a separar radicalmente Dios del mundo, y que conduce a espiritualismos desencarnados³¹; por otra, un secularismo que se adapta al mundo cerrándose a Dios. Bulgakov entiende que se han dado dos soluciones a la cuestión de la presencia cristiana en el mundo. Una es, según él, la «solución católica», que dominaba el mundo bajo la poderosa organización de la Iglesia, esto es, un clericalismo en que se amalgaman dos cosas distintas y en que cada parte insiste en su «exclusividad totalitaria». La otra es el «cristianismo social», que le parece una puesta al día del cristianismo, con tintes oportunistas y pragmáticos, sin fundamento dogmático ni liderazgo creativo e inspirador.

Ante esta dicotomía él aspira a solucionar el problema fundamentando dogmáticamente las relaciones entre Dios y el mundo. Quiere clarificar ontológica y cosmológicamente el cristianismo, que veía reducido a su aspecto ético en la solución del «cristianismo social»³². Su reflexión debía mostrar el fundamento divino del mundo, es decir, que éste no está fuera de Dios como algo que se mantiene sin Él; y que esta verdad pertenecía a la fe ortodoxa. El ser del mundo depende radicalmente de Dios (lleva su marca divina —la sofía—, fundamento divino de todo) y su perfeccionamiento sólo es posible si se lleva a cabo según Dios.

El mundo es positivo y abierto a lo transcendente. Para Bulgakov, existe una «escalera» que une cielo y tierra. Esta «escalera» hace referencia directa al dogma de Calcedonia —la teandría—, que nos dice que el mundo creatural está unido al divino. La sofía es la realidad intermedia entre Dios y la criatura: la escalera común a ambos.

La sofía explica la teandría, y ésta a su vez implica que el orden creatural está unido al orden divino. Puesto que las acciones de Dios no son absurdas y guardan cierta relación real con el designio sapiencial divino, hay algo en la naturaleza humana que la hace apta para ser asumida por el Logos. Éste es el fundamento de la salvación dada

31. Congar subraya que Bulgakov, Berdiaev y Soloviev reprochaban a la Iglesia Ortodoxa rusa su pasividad y haber separado la religión de la vida social y pública; vid. Y.-M. CONGAR, *Cristianos desunidos*, Verbo Divino, Estella 1967, p. 309 (original de 1937). Los tres autores pertenecen a la generación que asume el pensamiento religioso ruso, aunque Soloviev es anterior a ellos. La preocupación por la presencia de la Iglesia en el mundo y de su influjo en la sociedad era central en ese movimiento. En las raíces del comportamiento censurable de la Iglesia ortodoxa rusa Bulgakov creía estar el influjo monástico.

32. Cfr. WOG (1937) pp. 14s.

en Cristo, que verá su plenitud en la Parusía. La creación impone las condiciones de la deificación, y ésta es el cumplimiento de aquella. Así, creación, redención, eclesialización y consumación guardan una relación estrecha.

La teandría es también el fundamento dogmático de la ascesis espiritual y de la creatividad, de la salvación del mundo y de la santidad. La unión de la acción de Dios y del hombre, con un fuerte synergismo, impide la autonomía aislada del hombre o su pasividad. Comporta, en cambio, la libertad del hombre, propicia la creatividad humana y potencia la elevación del mundo a Dios.

La sofía es la realidad intermedia entre Dios y la criatura, común a ambos, y es la respuesta positiva al dogma de Calcedonia (con sus cuatro negaciones adverbiales) en la unión personal de las dos naturalezas. Según Bulgakov, la sofía es la solución al abismo creador-criatura, absoluto-relativo. Es el *tertium* que permite el salto entre los dos y también es el amor que les une. La completa elucidación dogmática de la teandría está en la sofología³³, que hace posible contestar ontológicamente a las grandes cuestiones teológicas y del hombre actual³⁴.

b) La segunda razón de Bulgakov es la renovación de la teología ortodoxa. Esta renovación pasa por la adopción de una filosofía apropiada para la fe ortodoxa, que sirva para una sistematización de su vastísimo patrimonio y resuelva los problemas prácticos y dogmáticos del cristianismo³⁵. A la vez, debe ser inteligible por el hombre moderno. La sofología responde a esta necesidad.

Bulgakov busca liberar a la teología ortodoxa de las influencias que la dominaron en los últimos seis siglos (ya sean las «romanizantes», ya sean las «protestantes», en la expresión del autor), y que la situaron como vía media y mediocre. Para él, la teología ortodoxa se estaba dedicando a conservar la fe de los siete concilios en un inmovilismo defensivo, divorciado de la vida de fe. Como vimos, Bulgakov denunciaba la mentalidad que juzgaba lo nuevo como no ortodoxo³⁶.

33. Cfr. WOG (1937) p. 17.

34. C. Lialine cree que aquí puede existir una reminiscencia de la crítica marxista a la religión, según la cual los cristianos no se preocupan por el mundo, cfr. Irén 11 (1936) 183.

35. Cfr. WOG (1937) pp. 17s. y 21.

36. Cfr. WOG (1937) p. 13. Schultze opina que como fruto de este panorama, muchos buscan un sujeto de infalibilidad fuera de la sola jerarquía, puesto que fue ésta la que más se dejó influenciar por esa teología rígida y, aún así, la integridad de la fe ortodoxa permaneció; cfr. B. SCHULTZE, *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, en OrChrP 7 (1941) 157.

c) Finalmente, el tercer motivo de su reflexión es el ecuménico, que Bulgakov sintió muy de cerca en sus contactos con católicos y protestantes. Para Bulgakov, la búsqueda de unión de las iglesias era un tema actual, fruto novedoso de la acción del Espíritu. El movimiento ecuménico implicaba un cambio de paradigma en el modo «tradicional» de pensar la fe, hacia una consideración sofíánica de la Iglesia que reflejara su verdadera naturaleza³⁷.

2. *La sofología en el cristianismo*

En la tradición cristiana, la sofología es una visión del mundo como creado por Dios al inicio y llevado por Él, a pesar de la caída, a su perfección final. Podríamos llamarla una teología de la recapitulación de todas las cosas en Cristo, pero más bien es una visión de varias dimensiones de ese tema central: una visión de la divinización de la criatura perfecta, de la potencia del Verbo encarnado en el mundo, primero manifestada en la Virgen María, progresivamente manifestada en toda la Iglesia y, al final, en todo el mundo asociado a la perfecta redención del hombre³⁸.

Podemos decir, por tanto, que la *sofia* es la visión que Dios tiene de todo lo creado en cuanto que lo ve eternamente en su Hijo, y en cuanto que lo realiza en perfecta conformidad con ese modelo (donde se incluyen las dos misiones divinas en el mundo). En definitiva, se trata de la visión de Dios siendo todo en todas las cosas, o más bien, la visión de todas las cosas en Dios: el misterio paulino.

Esta visión es típicamente bíblica y patrística, como el P. Bouyer ha intentado mostrar. Es más, Bouyer sostiene que Soloviev, Florensky y Bulgakov han sido los primeros autores, entre los ortodoxos y los católicos de los tiempos modernos, que redescubrieron la importancia de un tema que era central en la visión de los grandes Pa-

37. Cfr. WOG (1937) p. xv, 19 y 133; Orth (1932) pp. 215s.; H. HILL, *Le père Serge Boulgakov et l'intercommunion*, en Ist 14 (1969) 246. Swierkosz piensa que Bulgakov quería superar la estrechez confesional, que iba incluso más allá de lo que une a todos los cristianos, por lo que el acento en una Iglesia más accesible a los sentidos se debilitó (esto se nota más en sus últimas obras eclesiológicas); cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 26.

38. En la antigüedad cristiana, la visión de las distintas dimensiones de la realización de la glorificación final fue explícitamente descrita como la sofía creada, que comparte la gloria de la sofía increada, a veces identificada con el Espíritu Santo y otras con el Verbo. Según Bouyer, la sofía creada aparece en S. Agustín y S. Atanasio como la asociación de toda la realidad creada, alrededor del hombre, con la vida de Dios tal como existe en Sí mismo; vid. L. BOUYER, *An Introduction of the Theme of Wisdom and Creation in the Tradition*, en «Le Messenger Orthodoxe» 98 (1985) 149-161.

dres de la antigüedad. Bouyer demuestra en su trabajo que la sofología pertenece a la tradición oriental y occidental de la Iglesia, que Bulgakov fue uno de los primeros que recuperó el tema para la teología, y procuró realizar una elaboración sistemática de él³⁹.

3. *Una eclesiología según las razones de la sofología*

La eclesiología de Bulgakov responde a las razones fundamentales de la elaboración de su sistema. La doctrina eclesiológica de Bulgakov se injerta en su teoría sofiológica, pues sitúa a la Iglesia en el marco de las relaciones entre Dios, el hombre y el mundo. La Iglesia es el fundamento divino del mundo, preexistente a él e invisible; es el significado real de la historia. La Iglesia es el fin al que tiende el hombre y toda la creación⁴⁰.

La Iglesia se encuentra al inicio de la historia de la Salvación como fundamento de la creación y su motivo último. Hasta el fin del mundo se está dando la *eclesialización*, es decir, el proceso de toma de posesión de la creación por parte de la Iglesia, hasta su cumplimiento final, cuando Dios sea «todo en todos» (1 Cor 15, 28). La historia de la Salvación conoce el salto radical dado en la Encarnación y en los misterios de la vida y muerte del Señor. Desde entonces, la Iglesia es Cuerpo de Cristo porque vive *con* su vida y *en* su vida, siendo Cuerpo de Cristo en cuanto misterio (Cristo invisiblemente presente que actúa por el Espíritu) y en cuanto sacramento (Cristo corporalmente presente en los sacramentos, principalmente en la Eucaristía). Pero esa vida en Cristo, de que la Iglesia vive también, es vida en el Espíritu, porque el Espíritu Santo viene de Cristo y del

39. Cfr. L. BOUYER, *o.c.*, pp. 151s. Bouyer admite que muchas ideas de Bulgakov acusan un influjo idealista y panteísta. Pero también reconoce el gran esfuerzo realizado por el teólogo ruso para «cristianizar» los influjos que recibió de otros sofíólogos anteriores, de signo panteísta y gnóstico. En ese sentido, la contribución de Bulgakov, sigue diciendo Bouyer, ayuda a no considerar la sofología como una doctrina panteísta más o menos confusa (que es una opinión común en Occidente). Según Bouyer, es necesaria una buena sofología para justificar teológicamente la relación del mundo con Dios, y la conexión entre la cosmología, la mariología y la eclesiología. Por eso Bulgakov tiene el mérito de haber realizado el intento más serio de los tiempos modernos en cuanto se refiere a la sofología. Y se puede comparar su intento con el trabajo de Orígenes en relación a la cristología y la espiritualidad cristiana. Cfr. L. BOUYER, *o.c.*, pp. 157s. En su libro *Sophia ou le monde en Dieu* (1994), Bouyer reconoce que Bulgakov no escapa al panteísmo, pero sugiere leer el intento sofíológico como los intentos realizados en los primeros siglos para alcanzar una cristología fiel a la verdad.

40. Bulgakov la identifica aquí con la sofía en su aspecto divino.

Padre⁴¹. La Iglesia es expresión de la humanidad de Cristo. Con la Encarnación se realizó en la historia la unión, en el Verbo, del orden natural y sobrenatural. En la participación de la Iglesia en el orden sobrenatural se basa su existencia comunitaria, su ser visible y su constitución⁴². El objetivo de la eclesialización de la vida es que la Iglesia visible coincida con la Iglesia invisible: que *sofia increada* y *sofia creada* sean una única cosa⁴³. Bulgakov añade que en la Iglesia los dos aspectos de la Sabiduría se interpenetran mutuamente y están entera, inseparable e inconfusamente unidos.

Al hombre le corresponde un papel en la eclesialización, puesto que el mundo fue confiado a su libertad. Para el hombre la realización de su identificación con Cristo (imagen según la que fue creado) es también la plena eclesialización de su vida y, por eso, de la vida de toda la creación. De ahí se deduce que la Iglesia surge como cosmos deificado: el espacio donde el hombre ejercita su libertad espiritual uniéndose al Creador para conducir toda la creación a la idea prístina⁴⁴. Por eso la Iglesia aparece al final de la historia como el fruto de la acción histórico-salvífica y en continuidad con esa historia; la Iglesia es identificada con la recapitulación de todo en Cristo. Como se ve, Bulgakov encontró en la sofía un principio metafísico del hacerse de la Iglesia en el mundo.

El primado de la dimensión mística sobre la canónica le permitió tener una visión positiva del ecumenismo. Más allá de los límites de la Iglesia no existe el vacío, sino que existe la gracia, aunque limitada. Sobre esta unidad de fondo se basa la posibilidad de la reunión de los cristianos⁴⁵.

41. Bulgakov trata el tema khomiakoviano de la *sobornost'* (la catolicidad), dando primacía al aspecto cualitativo de ésta, que identifica con la autoidentidad de la vida de la gracia y de la verdad. La catolicidad es, en Bulgakov, la profundidad mística y metafísica de la Iglesia, más que su expansión geográfica.

42. Aquí la Iglesia visible es identificada con la sofía en su aspecto creatural, donde lo humano está llamado a manifestar lo divino que en él se revela.

43. Tanto Florensky como Bulgakov admitían la identificación de la sofía con la Iglesia (vista ésta como extensión de la Encarnación). Cfr. F. COPLESTON, *o.c.*, pp. 88, 92 y 95.

44. «La Iglesia es el corazón y la esencia del mundo, su escondida causa final. Ante todo es el tesoro de los dones de la gracia, la fuente de la vida eterna y de la Salvación». La Iglesia, puesto que es la teandría en la historia, se desarrolla a lo largo de ésta y es inseparable de la vida de la humanidad en el tiempo... Por la Iglesia el hombre, unido a Dios, lleva toda la creación hacia la gloria de Dios» S. BULGAKOV, *The Wisdom of God*, London 1937, p. 208, cit. por N. ZERNOV, *The Russian Religious Renaissance* (1963) pp. 296s., la traducción es nuestra.

45. Cfr. *Thesen über die Kirche*, en H. ALVISATOS (dir.), *Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembr-6 Décembre 1936*, Pyrsos, Athènes 1939, p. 133; G. CIOFFARI, *O.P.*, *o.c.*, p. 56.

IV. LA SOFIOLOGÍA

Hemos considerado hasta el momento las razones por las que desarrolló su doctrina sofiológica y el lugar de las ideas de Bulgakov sobre la Iglesia. Ahora corresponde presentar a grandes rasgos la sofología de Bulgakov.

La sofología es a la vez una teoría y un sistema. Es teoría porque es una interpretación de toda la realidad, una visión de todo lo que se presenta al hombre (lo increado y lo creado). Es un sistema porque tiene la ambición de situar y explicar todas las cosas⁴⁶. Como visión, se trata de un punto de vista. Por eso, no sorprende que todas las verdades de la fe vayan pasando por sus ojos según el prisma sofiológico. Todo es visto según la *sofia*.

Cuando varias realidades se designan con el mismo nombre (en este caso, *sofia*) pueden ocurrir dos cosas. La primera es que todo sea puramente nominal, y no acabemos de distinguir unas realidades de otras. Entonces el concepto sirve de poco. La segunda es que todas esas realidades tengan algo en común. En Bulgakov ocurre esto. La *sofia* no es un concepto. Es la realidad metafísica de todo lo que existe. Por eso sus explicaciones pertenecen todas a un plano ontológico, y así deben ser comprendidas si no queremos traicionar el pensamiento del autor.

Bulgakov parte de un presupuesto que habrá que tener en cuenta en las explicaciones que siguen: es propio de la experiencia religiosa percibir la antinomia entre el Dios que se revela y el Dios transcendente. Por esa razón, en esa misma experiencia también se percibe que la revelación de Dios al hombre tiene su fundamento en el Dios absoluto y, por lo tanto, no se puede llegar a Dios fuera de su relación con el mundo⁴⁷.

46. En esta sección nos apoyamos en el ensayo de M. Campatelli, que nos ha parecido el más adecuado para los propósitos de nuestro trabajo. Cfr. M. CAMPATELLI, *L'aspetto ecclesiale e sofologico della cultura in Sergej Bulgakov. Saggio introduttivo*, en S. BULGAKOV, *Presso le mura di Chersoneso. Per una teologia della cultura*, Ed. Lipa, Roma 1998, pp. 60-91.

47. Mons. R. Williams dice que en la teología de Bulgakov es central «the conviction that the thinking of God outside the relations God has in fact established is impossible, even blasphemous, and that those relations, taken in conjunction with what revelation shows us of the divine life, make it actively misleading to talk of creation as only arbitrarily or accidentally related to its maker», R. WILLIAMS, *Sergii Bulgakov*, T & T Clark, Edimburgh 1999, pp. 168s. Para Mons. R. Williams, Bulgakov se acerca mucho a Hegel y, a la vez, a Barth. En el sistema sofianico, la *sofia* desempeña el papel que el pensar o *Geist* desempeña en Hegel, al menos en lo que respecta a Dios. La *sofia* es la perfecta coincidencia de pensamiento y objeto en la vida divina. Pero el repudio de un elemento irracional en la relación de Dios con lo que no es Dios es un dato básico de Hegel. Barth intenta solucionar el mismo problema de cómo hablar de una relación que ni es necesaria ni es arbitraria, defendiendo que Dios *elige* no ser Dios sin el mundo. La *sofia* es el modo de hablar de la no arbitrariedad de la relación

1. *El misterio trinitario según la sofología*

En el núcleo de la sofología está la gran verdad de que Dios es amor. En su autorrevelación —la *sofia*— el Dios amor se hace accesible a la criatura.

En Dios no existe sólo el amor recíproco entre las tres Personas divinas, sino también el amor de Dios a sí mismo como ser en tres Personas, como su autorrevelación. La *sofia* es este Dios revelado, la autorrevelación de Dios, que se hace accesible a la criatura: la naturaleza del Dios escondido —que es amor, relacionalidad eterna— sale del absoluto en un proceso de autorrevelación intra y extratrinitaria. La *sofia* no es la naturaleza divina *simpliciter*, sino la naturaleza divina *en cuanto que se revela*. La *sofia* no es la vida en Dios, sino *la revelación de la vida en Dios*⁴⁸.

Bulgakov dibuja la teología trinitaria de las procesiones como autorrevelaciones hipostáticas. La naturaleza divina que está en el Padre en estado escondido se manifiesta en el Hijo y en el Espíritu Santo como *sofia increada*, plenitud de la divinidad, e irradiación de su gloria. Esta autorrevelación es manifestación del amor en sus formas: es amor de Dios por la *sofia*, como propia automanifestación y mundo divino (amor de una realidad hipostática a una realidad no personal pero «personificada»). Es amor de la *sofia* a Dios, que se expresa en el pertenecer y darse a Dios. Es tanto como decir que el amor es lo que mueve a la autorrevelación. Las tres Personas se aman entre sí. Las tres aman el donarse de sí mismas unas a otras. Y ese «donarse» es amado y se personifica en cada una de ellas⁴⁹. Bulgakov

de Dios con el mundo, y Bulgakov explica cómo podemos ver la creación del mundo como una revelación específica de la vida trinitaria. Así, la vida del mundo surge a nuestros ojos basada en el mismo fundamento sofiano que la vida divina (vid. R. WILLIAMS, *o.c.*, p. 169 y nt. 24). Como dice Bouyer, hablando de la sofología de Bulgakov «la Sagesse, (...) trahit une conception d'après laquelle Dieu nécessite la création pour être vraiment lui-même: pour être le Dieu vivant, et non pas quelque abstraction morte, si l'on peut dire, avant d'avoir vu le jour de la réalité pleinement réelle», L. BOUYER, *La Sophie ou le monde en Dieu*, Cerf, Paris 1994, p. 121. Esto nos muestra el título del panteísmo que Bouyer atribuye a Bulgakov.

48. Bulgakov dice que su doctrina sobre la *sofia* es análoga a la doctrina palamita sobre las energías; vid. M. CAMPATELLI, *o.c.*, p. 67 y nt 11. Para Bulgakov la distinción entre esencia divina y energías es fundamental. Esta distinción permite pensar la *sofia* no como la naturaleza divina en sí misma ni como un ser mitológico, sino como un aspecto de la naturaleza divina *en acción*, en relación; vid. R. WILLIAMS, *Sergii Bulgakov*, T & T Clark, Edinburgh 1999, p. 165.

49. Más bien dicho por Mons. R. Williams: «Spirit is the union of an act of self-awareness, conscious independent existence, with the "nature" of which it is conscious; neither term in this union is real, concrete, without the other, so that there *is* no actually existing ego without the concrete "what" that it thinks. But equally, there is no individual and iso-

entiende que las Personas divinas se conocen unas a través de las otras o, lo que es lo mismo, cada una de ellas está revelando las demás. A este donarse radical —vaciamiento— nuestro autor lo llama *kénosis* eterna del Dios trino.

Bulgakov considera la creación como la *Kénosis* de Dios, que se hace Dios para el mundo, es decir, haciéndose absoluto-relativo⁵⁰. El mundo es el sacrificio de amor del Padre. En el plan económico de la salvación se da una *kénosis* del Padre en relación al mundo, donde Él es conocido sólo a través del Hijo y del Espíritu Santo⁵¹. Para Bulgakov el amor, en Dios, es absoluto porque en la creatividad y libertad (dimensiones propias de la personalidad) se abraza como sujeto (amor como Personas) y como objeto (amor como objeto del amor), en un solo acto. Sólo así —a partir del amor— es posible pensar el acto creador, es decir: que el absoluto ponga a su lado el relativo.

2. La creación según la sofología: *sofia divina y sofia creada*

Para Bulgakov, hay dos formas de poseer el ser divino. Una, la de la naturaleza entendida como vida propia del Dios trino (que es po-

lated unit of ego-plus-nature, because the "I" exists only with another "I". This complex relationship between ego and nature and Other is a clue to how we are to think of God as "Spirit" in the absolute sense. God is wholly and simultaneously a co-existence of three moments of saying "I", each manifest only through its "others"; but the divine "I" cannot be concrete without the divine "what", the divine nature. What the divine "content" of being is *per se* we cannot determine; but the content of the life revealed to us is love and glory. God as personal (hypostatic) love, love in action, loves also the *fact* that self-emptying love is *what* God is. And that "what", which is not simply conceptually identical with any or all of the trinitarian hypostases, that eternal object of divine love, is Sophia, R. WILLIAMS, *Sergii Bulgakov*, T & T Clark, Edimburgh 1999, pp. 165s.

50. A Bulgakov le preocupa la cuestión de la existencia del mundo (relativo) ante el ser absoluto que es Dios. ¿Cómo es posible hablar de un ser absoluto cuando «ante Él» está el ser relativo? «God is in one sense not "God" without creation – since "God" is not the name of the divine essence (which cannot be named) but the name of the One who emerges from transcendence to be the God and maker of a universe. If we say that God's absoluteness does not permit God to be in relation, we are making absoluteness a limiting characteristic of God, rather than a way of saying that there are no limiting characteristics in divine life. It is an interesting and sophisticated point: God as Absolute cannot mean God as separate, for that would be to treat the absolute God as a subject over against others. God, we are told, "needs" the world, not to be what God is or to satisfy a lack (the divine life is self-sufficient in the mutuality of the Trinity) but to express the illimitability of the outreach of love. That God is self-sufficient tells us nothing important, because the language of need and sufficiency, the minimum conditions, as it were, for God to be God, is inappropriate to the force of the divine self-sharing» R. WILLIAMS, *o.c.*, p. 168.

51. Entre los católicos, H.U. von Balthasar considera que uno de los aspectos más importantes del pensamiento bulgakoviano es la definición de la vida divina como kenótica. Esto fue desarrollado más tarde por el teólogo suizo.

seída por Dios). Otra, la del mundo divino que no sólo se hipostatiza en Dios (sofía divina), sino que también subsiste en sí, en su ser no hipostático, es decir, como cosmos (sofía creada). La única sofía, naturaleza divina en cuanto revelada, tiene la doble forma de la sofía divina y de la sofía creatural⁵².

Para Bulgakov la *sofía creada* es el aspecto activo e inmanente de la divinidad en lo creado, que continuamente dice referencia a su cara oculta (la cara oculta de la creación, su realidad metafísica). La *sofía creada* es la autorrevelación externa de Dios. Revelación externa de su amor y donación. Dios, que posee eternamente su naturaleza, la deja salir del seno de su ser trihipostático en dirección al ser autónomo, renunciando a ser el único a hipostatizarla. Para Bulgakov, este es el significado de la creación *ex nihilo*⁵³. La criatura es, entonces, un ser divino extra-divino, fuera del cual no sería nada (Ps 104, 29-30)⁵⁴. Aquí se nota una intuición de Bulgakov: tomar en serio la radical dependencia de todo lo creado en relación a Dios. Al final todo estará en Dios, pero eso no quiere decir que todo es Dios. Para Bulgakov, la naturaleza divina es el fundamento del mundo, pero no es personificada por Dios, lo cual hace que el mundo sea radicalmente distinto de Dios. Esta es la fórmula de Bulgakov frente al panteísmo y el maniqueísmo.

Precisemos un poco más la diferencia entre la sofía divina y la creada. La sofía divina es la revelación de la esencia divina increada, pertenece a Dios, y es Dios. La sofía creada pertenece a sí misma, puesto que Dios, con la creación, le concedió ser en sí. La sofía creada no repite la divina, sino que es el conjunto de las variantes creati-

52. La distinción no es completamente clara, puesto que hay identidad entre el principio de la sabiduría divina y creada, lo cual quiere evidenciar en un cierto sentido el carácter fundamentalmente divino del mundo; vid. WOG (1937) pp. 70-81, uno de los textos en los que Bulgakov no consigue huir del panteísmo. Ahí se puede observar que el influjo platónico es claro y los rasgos de gnosticismo son manifiestos, a la vez que parece difícil superar el riesgo de caer en una confusión entre creado e increado; cfr. P. CODA, *L'Altro di Dio. Rivelazione e kénosi in S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 130s.; A. RAMONAS, *L'attesa del Regno. Eschaton e apocalisse in Sergei Bulgakov*, Pont. Univ. Lateranense, Roma 2001, p. 198.

53. Vid. SDA (1945) pp. 83s.

54. «The act of creation is not just a manifestation of divine might, but "a voluntary self-diminishment, a metaphysical kenosis", whereby the divine Absolute admits the existence of beings outside itself. Moreover, the creatures of the world are not passive material in the hands of the creator but are endowed with a life of their own, a freedom of their own, a creaturely divinity so to speak, precisely because they bear the image of their divine creator», P. VALLIERE, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2000, p. 331. Bulgakov entiende así el sostenimiento de toda la creación en el ser por parte de Dios. Esto confirma su dato inicial: Dios no puede pensarse fuera de la experiencia y relación que tiene con el mundo.

vas sobre los temas de la sofía divina. Es el aspecto activo e inmanente de la divinidad en lo creado, que dice referencia a su cara escondida. Así, el mundo lleva en sí las señales de su propia creación, es un icono.

Según Bulgakov (su exégesis de Gen 1, 1) hay un doble aspecto en la creación: las ideas o prototipos de la creación en cuanto semillas del ser (la sofía divina reúne en sí el conjunto de tales ideas en su disposición y orden amorosos); y la variada existencia del mundo, actuación progresiva de las potencialidades existentes en las ideas (aquí tendríamos la sofía creada). La sofía creada es, entonces, *natura naturata* en relación a la *natura naturans* (que es la sofía divina). Lo creado recibe su propio ser en la sofía creada como naturaleza. Para Bulgakov la naturaleza es como la «forma final» del ser. Es decir, la sofía creada está en cada criatura indicándole que debe desarrollar todo lo que en ella (sofía creada) está contenido. La sofía creada actúa progresivamente las diversas potencialidades existentes en las ideas. De este modo orienta un proceso como fuerza indicadora de lo que ese ser debe desarrollar. El objeto de ese desarrollo está contenido en ese ser, y es su naturaleza. Por eso, la naturaleza no es estática, sino dinámica, un proceso de realización de lo que ya tiene en sí. Sin embargo, lo creado en cuanto naturaleza (que ha recibido su ser sofíánico) ya no es creación de la nada, sino de una materia prima ideal, la gran madre, tierra húmeda creada por el Señor junto con el cielo (esta es la lectura bulgakoviana de Gen 1, 1).

Por lo tanto, la sofía creada aparece como fundamento ontológico de lo creado en lo que las cosas creadas ya son, y también en lo que pueden llegar a ser. Bulgakov no habla de *ideas* estáticas, sino de la capacidad de progresar hasta lo contenido en ellas. La naturaleza es lo que nacerá, lo que vendrá a ser, y no sólo lo que ya es. Por eso, en el proceso se produce la variedad del mundo concreto, y ahí es donde se da la resistencia de la nada. La nada, recibiendo el ser a través del ser creado, se hace caos generativo que está presente en la superficie del ser. El mundo es así una pluralidad creatural en la que está presente un contenido sofíánico, y también la fuerza caótica de la nada.

3. *El hombre visto desde la sofología*

Dijimos que, para Bulgakov, uno de los rasgos fundamentales de la sofía es la capacidad de ser impersonada. Ella es esa misma capacidad. A la sofía divina le es propio ser en las tres Personas divinas. En

el momento de su automanifestación exterior —en cuanto sofía creada— se aleja del seno de la Santísima Trinidad y pierde su condición personificada. La creación del mundo es un acto por el que Dios permite que su autorrevelación amorosa se manifieste fuera de Él y a la par renuncia a ser el único que la hipostatiza. Pero es necesario un acto nuevo que conceda al mundo la personificación. Ese acto nuevo es la creación del hombre, no por la sofía, sino por el Dios trino. El hombre es creado del polvo de la tierra (tiene naturaleza sofíánica) y también tiene un principio no creado (el soplo de Dios, según Gen 2, 7). De ahí que la creación del hombre sea una novedad y exista una diferencia ontológica entre el hombre y el resto de la creación.

El hombre está constituido por dos elementos: un principio divino (espíritu humano personal insuflado por el Dios trino), y un principio cósmico de origen sofíánico⁵⁵. En el hombre estamos ante una persona que participa de dos naturalezas: la divina y la humana. El hombre esconde en sí la figura de Cristo, a cuya imagen fue creado, aunque la distinción entre la imagen y el prototipo sea insuperable.

Según Bulgakov, la unidad ontológica de sofía divina y creada significa para el hombre una llamada: está llamado a ser la plenitud de la sofía en lo creado —como lo ha sido la Virgen María—. Esta correspondencia entre la sofía divina y creada, esta participación en la naturaleza divina es la causa ontológica de la *theosis* del hombre⁵⁶. La sinergia entre naturaleza y gracia recibe así una explicación en la sofíología. Por su estructura hipostático-natural, el hombre puede realizar la imagen y semejanza con Dios: Dios creó el hombre para amar, para abrazar todo en el amor⁵⁷. Bulgakov plantea la relación

55. R. Williams piensa que no se puede interpretar a Bulgakov en un sentido gnóstico, como si en el hombre hubiera una porción de Dios encarcelada en el mundo material. Según Williams, Bulgakov sugiere que el espíritu no está en nosotros como algo que es creado como los seres materiales, sino que es una relación; relación con Dios, con los demás y con el ambiente en que uno está. En cuanto relación, puede no tener inicio en el tiempo, puesto que la relación por parte de Dios es eterna. Sin embargo admite que Bulgakov no es muy claro en alguna de las obras en que trata este tema (vid. R. WILLIAMS, *o.c.*, pp. 169s.). Esto nos conduce a uno de los títulos por los cuales Bulgakov sufrió las dos condenaciones de 1935. Nos preguntamos si no sería posible afirmar —con la tradición— la imagen de Dios en el hombre sin tener que afirmar su participación en dos naturalezas (lo cual es extraño a la tradición cristiana).

56. Entendemos por *theosis* la divinización del hombre. Se corresponde a la salvación o santidad en el planteamiento occidental. Sin embargo, subraya la forma de vida del hombre en el Cielo, en la participación de la vida íntima intratrinitaria, en la contemplación, y no se detiene tanto en la liberación del pecado y en la acción ascética (más frecuente en la visión occidental).

57. Bulgakov dice que la persona prototípica de las personas creadas son el Hijo y el Espíritu Santo. A estas dos personas divinas se corresponde la creación del ser humano como hombre y mujer, haciendo un paralelismo entre el Hijo y el hombre y el Espíritu Santo y la mujer.

entre natural y sobrenatural en el marco de naturaleza y persona. En este caso, el hombre está llamado a superar los límites de su persona. Pero, precisamente porque es un ser personal, es capaz de hacerlo y, a la vez, por ser limitado, aún no lo ha conseguido. Le corresponde llegar a la compenetración en el amor entre realidad hipostática y realidad sofíánica.

El hombre es un mundo concentrado, y a la par el macrocosmos lleva su sello. Pero, al contrario de lo que ocurre en Dios, la naturaleza del cosmos no está toda impersonada en el hombre. En Dios no hay limitación del ser, entre naturaleza y personas: ninguna persona divina limita su naturaleza. En Dios hay perfecta correspondencia de la autorrevelación de cada una de las personas divinas con su propia naturaleza. En el hombre esto no es inmediato, sino fruto de un largo y doloroso proceso de apropiación amorosa de la propia naturaleza. El hombre la ve como algo extraño a sí, o como campo de su autoafirmación. Pero gracias a las dos misiones divinas el hombre participa de la fuerza del amor divino y es capaz de impersonar el mundo: en Cristo la fuerza del amor divino fue capaz de vencer las resistencias que hacen impenetrables la naturaleza y la persona.

4. *Cristo según la sofíología*

Es precisamente en la cristología donde la sofíología de Bulgakov despliega toda su construcción dogmática y teológica. El punto de entrada en la teología bulgakoviana no es la Santísima Trinidad, aunque hemos empezado por ella según un esquema histórico-salvífico.

El mundo tiene su centro ontológico en el hombre, en quien está la imagen de Dios. Por eso, la imagen primordial del mundo —la sofía— corresponde también al hombre: la sofía divina es la eterna humanidad celeste. El *espíritu personal* del hombre tiene origen divino, es el principio divino en el hombre. Pues bien, a la idea de que el hombre es imagen de Dios, le corresponde la idea de que la humanidad es propia de Dios.

La sofíología explica que la Encarnación estaba predeterminada antes de la creación⁵⁸ y también explica positivamente el contenido de las negaciones calcedonianas. La Persona del Logos, porque vive

58. Nos parece que esta es la tesis principal de Spiteris, cuando trata de la cristología sofíológica de Bulgakov, cfr. Y. SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, EDB, Bologna 1999, pp. 100-106.

en la naturaleza humana, también es en cierto sentido humana. La unión indica aquella correspondencia originaria entre lo humano y lo divino⁵⁹. En la Encarnación hay una persona divina que se une a la naturaleza humana. La unión de las dos naturalezas no es unión forzada de dos principios heterogéneos, sino que hay una analogía en ella⁶⁰. El fundamento de la unión de las dos naturalezas es su unidad ontológica, en su correspondencia como dos aspectos —divino y creado— de la misma *sofía*. El mundo creado se hizo según la imagen divina, como imagen creada de la *sofía* divina en su devenir. Pero esta *sofía* divina es la misma naturaleza divina del Logos.

De este modo, la teandría aparece como la unidad de la humanidad eterna con la creada, es decir, como unión de las dos *sofías*. La teandría es esa unión y la *sofía* es la que identifica lo divino y lo humano en su distinción. La Encarnación viene a ser, entonces, el acto por el que el Hijo confiere a su vida en la *sofía* divina la medida de la *sofía* creada. Y lo hace para elevar la sofianicidad creada a la celestial en su estado glorificado. Permanece en su naturaleza divina, pero sin su Gloria (sin la plenitud de su vida). Es en relación con esta *kénosis* metafísica que es necesario entender su *kénosis* terrenal. En la Encarnación, según Bulgakov, se da la máxima revelación de la estructura que rige el universo. En ella se da la apertura de la imagen de Dios: la comunicación de Dios no ocurre ya sólo en forma sofianica, sino también personal. En Cristo la *sofía* creada se unió perfectamente con la divina y se le hizo transparente, sin anular la diferencia entre las dos. En cuanto a su condición en devenir, la naturaleza humana aún no era sofianica, sólo lo era en su fundamento. En Cristo se da la unión, la humanidad integral. Sin embargo, la plena transparencia entre las dos *sofías* aún debe realizarse en la parte no glorificada de su humanidad. Esa parte es la humanidad terrestre, la Iglesia, que es su cuerpo. El paradigma del cumplimiento de la *sofía* está en la teandría realizada por Cristo y por el Espíritu Santo.

59. La idea básica de la cristología de Bulgakov es la teandría: la unión perfecta de la divinidad con la humanidad en Cristo. Es más, la teandría aparece ampliada a la unión de Dios con el mundo y, por eso, alcanza a toda la revelación. Se opone al panteísmo y al transcendentalismo protestante. El problema de Bulgakov es cómo entender la unión de dos naturalezas en Cristo de forma positiva; vid. S. BULGAKOV, *The Lamb of God: concerning the God-Man*, en *Theol* 28 (1934) 23-26.

60. Hemos visto que Bulgakov defiende un principio divino en el hombre, que parece identificarse con su ser personal. Una vez que ese principio personal está ausente en Cristo, a la naturaleza humana de Cristo le queda sólo su ser sofianico. Muchos han interpretado esto como apolinarismo. Para un comentario autorizado de la cuestión vid. R. WILLIAMS, *o.c.*, p. 171.

5. *La sofología, entre la Encarnación y la Parusía*

En el orden divino, el Hijo y el Espíritu Santo revelan al Padre en la manifestación de la sofía divina. En el orden económico, la teandría es revelación diádica del Logos y del Espíritu. Pues no basta que Cristo haya asumido la humanidad como suya. Es necesario que esa humanidad, ya unida a Cristo, se haga su Cuerpo. El Espíritu Santo es el que lo realiza: da la vida «crística» a la humanidad. Lo hace a partir de Pentecostés. La relación estrecha entre Encarnación y Pentecostés se corresponde a la relación de la segunda y tercera Persona en la sofía divina. Las dos Personas revelan el Padre tanto en la sofía divina como en la creada. Por eso la *theosis* se realiza por la acción diádica de las dos Personas.

Desde Pentecostés, el Espíritu Santo no vuelve al Padre —como Cristo— sino que permanece en el mundo para preparar la Parusía. En ella se dará la revelación personal del Espíritu, la manifestación de la teandría. En la Parusía la sofía se revelará en lo creado. Hasta la Parusía el Espíritu vive su *kénosis*, que consiste en adaptarse a esa medida en la que la criatura es capaz de acogerle, es decir, la medida de la libertad humana que quiere acogerle. Por eso la *theosis* se realiza por la correlación de la gracia y de la libertad humana —por la libre sumisión del hombre a la voluntad de Dios—, hasta el momento en que el hombre se hace expresión personal de la sofía creada. En la Virgen esto ya ocurrió, porque en Ella se dio la unión de las dos sofías en una persona humana. La Virgen se hizo transparente al Cielo. La imagen de Dios en el hombre se realizó en dos personas: en Cristo y en la Virgen. Cristo es la imagen humana de la segunda Persona divina, la Virgen es la pneumatófora por excelencia. Las dos son imágenes personales de la *sofia*, del plan eterno de Dios. Son la plenitud de la imagen sofianica en la humanidad, una teándrica y otra creada. Las dos ofrecen la imagen completa del hombre y son la revelación del Padre.

Por el bautismo se realiza la acción de las dos Personas divinas, y se da una radical identificación con Cristo. Así, la vida del hombre se encuentra en la vida teándrica de Cristo impersonada por el Logos. Se inaugura la *theosis*. En la medida en que el hombre hace suya la teandría de Cristo en su modo creatural, en esa misma medida se diviniza. Por la *theosis* la naturaleza humana se hace Cuerpo de Cristo, a través de una progresiva penetración del amor de Dios en cada hombre. Este amor es un amor personal, en relación a la propia naturaleza, y un amor que se da en forma de pertenencia al hombre: el amor del mismo ser sofianico en relación a la persona. Por otro lado,

el Espíritu Santo se comunica de distintos modos hasta su manifestación total, que se dará en la Parusía. Mientras tanto, hay fatiga y lucha en la vida teándrica. Sólo al inicio y al final la teandría y la sofía coinciden. La historia es el proceso a través del cual la sofía se impersonifica, es decir, se hace teandría. Al final, la sofía divina se manifestará plenamente en la creada gracias a la *theosis* del hombre. Mientras tanto, esta *theosis* va siendo realizada por la fuerza de Cristo y del Espíritu Santo, a través de la persona humana⁶¹.

Un aspecto de la *theosis* reside en que el proceso de impersonificación de la naturaleza se manifiesta en una progresiva *sobornost'*. En esta *sobornost'* cada uno vive la vida verdadera según el todo, porque vive la unidad con el todo. La sofía, que es la raíz metafísica de todos los entes que existen, encuentra su cumplimiento y verdad en la *sobornost'* de la vida divinizada. El recorrido por el que la sofía llega a realizarse según la *sobornost'* es un proceso kenótico, entendido como forma de amor, reconocimiento del otro hasta el sacrificio de lo propio para que el otro se cumpla.

Al término de esta presentación de la sofología, valgan unas breves observaciones. En la sofología de Bulgakov aparece la naturaleza humana al estilo platónico, como idea. No es una esencia sin más, ni es un concepto⁶². También son visibles los influjos gnósticos en el tratamiento del hombre en el contexto de la hipóstasis y de la naturaleza, incluyendo ésta en la persona. La historia aparece como un devenir progresivo en que se va desvelando la realidad íntima y sofíánica, que quedará patente al fin del mundo. En cierto sentido, la historia está predeterminada por la realidad metafísica —sofíánica— de todo lo creado. La sofía opera como una gran *anima mundi*, lo que hace adivinar una herencia idealista que compromete la libertad humana. A la vez, la sofía muestra acertadamente que cada ser creado encierra dentro de sí la dinamicidad del amor, no siendo un «ser amorfo».

Bulgakov intenta explicar racionalmente la realidad de Dios y de todo lo creado; pero la cristología se diluye en sofología. La sofía toma el lugar de Cristo como punto donde se encuentran el ser divino y el hombre. Ella es la mediadora. Toda la revelación se explica

61. Podemos hablar, así de una distinción entre teandría y sofía que es paralela a la distinción entre la persona y la tendencia a ser personificado que es propia de la sofía.

62. El mismo tratamiento aparece en N. Cabasilas y en los Padres. Y Bulgakov, que no habla del «segundo muro divisorio» de Cabasilas, recoge su idea al hablar del bautismo como sacramento en que la vida en Cristo es apropiada por cada hombre. No hemos encontrado el tercer muro divisorio de Cabasilas (la separación entre el alma y el cuerpo, que es derrocado por la resurrección final) en las obras bulgakovianas consultadas.

según la sofía, como si esta fuera la clave última para desentrañar lo que la revelación esconde.

V. LA IGLESIA EN EL MARCO SOFIÁNICO

El sistema sofiológico reserva un lugar central a la Iglesia. Para nuestro autor, pensar la eclesiología es hacer sofiología, es decir, advertir la unidad del aspecto visible e invisible de la Iglesia. La sofía —y, en cierta forma, la Iglesia— es considerada como el alma del universo⁶³. En virtud de este carácter unitario que Bulgakov da a su visión, es útil adelantar ahora varios aspectos de su eclesiología, aunque trataremos de ellos más detalladamente en los próximos capítulos.

La Iglesia es el lugar donde ocurre el cumplimiento de la creación, donde se realiza la sofiaticidad de la creación. La Iglesia es la unión de las dos sofías. Dios creó el mundo para la Iglesia, y a causa de la Iglesia. La Iglesia es la vida de la gracia de la criatura deificada. La vida del mundo, a su vez, es la Iglesia en devenir. Los destinos del mundo componen la historia de la Iglesia. La Iglesia es vida que abraza todo, asume todo, transforma todo. Por eso la eclesiología de Bulgakov es cósmica y escatológica.

La Iglesia es la vida en Cristo —gracias al Espíritu Santo— que crece progresivamente en el mundo. Ese crecimiento o maduración se asemeja a la imagen del cuerpo que crece o de la semilla que germina. La Encarnación es el cumplimiento de la Iglesia, porque en ella se manifestó la unión de las dos sofías, que se realiza en el tiempo a través de la *theosis* de la naturaleza humana. La gracia realiza nuestra divinización. Con esa divinización del hombre se alcanza la santificación y transfiguración de todo lo creado, la creación de un cielo y una tierra nuevos⁶⁴. La divinización, a su vez, no es más que la actualización de la finalidad del mundo, es decir, la sofiatización completa, que a su vez se refleja en la *sobornost*⁶⁵.

63. Cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, pp. 5 y 24. Como el universo está unido al hombre en su vocación, la cosmología debe estar en relación estrecha con la eclesiología. Todo asume el carácter de imagen cósmica de la Iglesia. En su desarrollo, esto conduce a la escatología, por lo que las tres constituyen en Bulgakov una única visión unificante que se resume en una única palabra: sofiología.

64. Cfr. HERMAS, *Pastor*, Vis. 2, 4, 1, FuP 6, 79 (PG 2, c. 899).

65. La *sobornost* es la manifestación salvífica de la sofiatización. Con otras palabras, se puede llamar la «sofiatización» de la humanidad. Un aspecto importante de esta realidad es que la salvación del hombre tiene un aspecto comunitario que es a imagen de la Santísima Trinidad.

Bulgakov encuentra manifestada en el primer capítulo del Génesis (que cita con frecuencia) la bondad de la creación, la misión de dominio humano sobre el mundo, el fundamento de la antropología en la imagen de Dios, y el compendio de todo el universo en la creación del hombre. Esto le evoca la imagen patristica del hombre como microcosmos, en conexión íntima con el mundo.

El mundo quedó esclavizado como consecuencia del pecado y se liberará a través del hombre, en la Iglesia, hasta su transfiguración definitiva. Dicha liberación y transfiguración es posible por la Encarnación y Pentecostés, que son las causas de la teandría manifestada, esto es, de la Iglesia. Así, la Iglesia es el fruto de las dos misiones divinas. Pero la Iglesia es su fruto no como algo completamente nuevo, sino que los rasgos del Logos que existen en el carácter sofiánico de la creación, junto con la animación vital del Espíritu Santo, son asumidos con la nueva creación (en virtud de las dos misiones). Esa asunción se realiza en el hombre que se hace cuerpo de Cristo—Iglesia— y vive la vida en Cristo—vida del Espíritu Santo—. Por eso, en la Iglesia se realiza la vuelta de la humanidad y de toda la creación hacia Dios, hasta llegar a la *panenteosis*, cuando Dios sea todo en todos (1 Cor 15, 24. 28, es uno de los textos más citados por nuestro autor).

En la creación, el mundo tiene ya su realización divina al hacerse eclesial, lo cual sucede a través de la doble revelación, inseparable e inconfusamente efectuada, de las dos Personas reveladoras de la divinidad en la Encarnación y en Pentecostés⁶⁶. En este contexto, la Iglesia ocupa un puesto central como cumplimiento de la teandría realizada en el Verbo: ella es la realización de la teandría y es la teandría misma.

«La Iglesia es el cumplimiento del plan eterno de Dios en relación a la creación, el cumplimiento de la salvación de la misma creación (...) es, en este sentido, el mismo fundamento de la creación, su finalidad interna»⁶⁷.

66. «The world has already, in principle, become godly in becoming Churchly, through the twofold revelation inseparably and unconfusedly effected by the two revelatory persons of the Godhead in the Incarnation of the Word and the descent of the Holy Ghost» *WOG* (1937) p. 136.

67. «La chiesa è il compimento del piano eterno di Dio rispetto alla creazione, è il compimento della "salvezza" della stessa creazione (...) è, in questo senso, lo stesso fondamento della creazione, la sua interna finalità» *SDA* (1945) p. 373; en este sentido son constantes las referencias al Pastor de Hermas, Visión 11, 4, 1; o bien a la segunda epístola de S. Clemente 14, 2, que se pueden encontrar en diversas obras suyas, por ejemplo, *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, en *IKZ* 47 (1957) 172.

Bulgakov ve también a la Iglesia escatológica como la habitación de Dios con los hombres en la Nueva Jerusalén que desciende del Cielo⁶⁸. Es ella la unión de las dos sofías y la eclesialización del mundo.

«El mundo (...) ya está diseñado para la deificación (...). Y ésta (...) es efectuada a través de la Iglesia que, por lo tanto, aparece como una escalera que une el cielo y la tierra y conduce la vida divina a la creación. De aquí se sigue que, en la medida en que está basada en Dios, la Iglesia es sabiduría [sofía] divina. Y a la vez, en su existencia histórica y terrenal, es la sabiduría creada. En definitiva, en la Iglesia los dos aspectos de la sabiduría se permean mutuamente uno al otro y están entera, inseparable e inconfusamente unidos. La sabiduría divina brilla a través de la creada»⁶⁹.

La Iglesia en el mundo es la sofía en proceso de desarrollo, de acuerdo con el doble impulso de la creación y deificación. Dios creó aquel mundo que podía deificar (es decir, eclesializar)⁷⁰. Esta unión de Dios con el mundo se realiza a través del hombre en el que habita el Espíritu Santo y que, por lo tanto, vive la vida de Cristo, o mejor, Cristo vive en él. Esta unión de Dios con el mundo se realiza en la Iglesia, que es el tesoro de los dones de la gracia, fuente de Salvación y de vida eterna, y es la guardiana de los sacramentos por el poder vital que le viene por sucesión apostólica desde Cristo. Son frecuentes las citas bulgakovianas de Gal 2, 20, que suponen que la libertad y creatividad humanas, en cooperación sinérgica con la gracia, son el centro irradiador por el que se realiza la elevación del mundo hacia Dios⁷¹:

68. Cita con frecuencia Ap 21, 2s. y Hebr 12, 22s.

69. «The world (...) is already designated for deification (...). And this deification (...) is effected through the Church, which thus appears as a ladder joining heaven and earth and conveying divine life to the creation. It follows from this that, insofar as it is grounded in God, the Church is divine Wisdom. And equally, in its earthly, historical existence, it is created Wisdom. In short, in the Church the two aspects of Wisdom mutually permeate one another and are entirely, inseparably and unconfusedly, united. The divine shines through the created Wisdom» WOG (1937) p. 134.

70. «God created the world only that He might deify it and himself become all in all to it» WOG (1937) p. 136.

71. Cfr. WOG (1937) p. 140s., aquí reconoce el fundamento dogmático para la preocupación social en la Iglesia: en que la naturaleza está llamada a una transfiguración a través del hombre divinizado, es decir: eclesializado, en el que actúan sinérgicamente la gracia, la libertad y creatividad humanas.

«se puede decir que la salvación es el fundamento y el fruto del sinergismo, su cumplirse final; la gracia es el camino para alcanzar todo esto: la salvación es un “algo”, la gracia es un “cómo”. Tanto una como otra pertenecen a la fuerza de la Iglesia»⁷².

La misión regia de Cristo se lleva a cabo como una conquista del mundo desde el interior para reinar en él⁷³. En este sentido, Bulgakov recuerda la recapitulación de todo en Cristo a través de la Iglesia, que es su plenitud⁷⁴, según el plan eterno de Dios (cfr. Ef 1, 3-14. 22s.) y la íntima unión entre Cristo y la Iglesia (Ef 5, 20-25. 32). La Iglesia, en cuanto divina, es el fundamento de la creación y del cumplirse de la creación (en el correlacionarse de las dos sofías, que lleva a la sofianización). La sofianización, a su vez, se realiza a través de la redención realizada por Cristo, que se encarnó por medio del Espíritu.

«La iglesia es el cumplimiento del plan eterno de Dios en relación a la creación, es el cumplimiento de la “salvación” de la creación misma (...) de su divinización, de su sofianización. La iglesia es, en este sentido, el fundamento mismo de la creación, su finalidad interna. Ella es la Sofía en sus dos aspectos, es la Sofía divina y la Sofía creatural en su recíproca correlación, que se expresa en su unión, y esta unión es el sinergismo, la Divinoumanidad *in actu*, en el ser eterno y en el devenir creatural»⁷⁵.

La misión de la Iglesia consiste en impersonar la creación, cumplir su sofianicidad creada a la medida de la sofía divina, dar a luz

72. «Si può dire che la salvezza è il fondamento e il frutto del sinergismo, è il suo compiersi finale; la grazia invece è il cammino per raggiungere tutto ciò: la salvezza è un “qualcosa”, la grazia è un “come”. Sia l’una che l’altra appartengono alla forza della chiesa» SDA (1945) p. 378. El don de la gracia es concedido y acogido en el sinergismo teándrico que actúa la salvación. Para Bulgakov, la salvación es siempre vista en el horizonte de la finalidad del mundo, es decir, de su sofianización. Vid. SDA, p. 374s.

73. Cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 93. «Quizá no deformemos el pensamiento de Bulgakov si decimos que Cristo era profeta, es sumo sacerdote y será Rey» (*ibid.*, p. 95). Para Bulgakov, el cumplimiento de toda la obra de Cristo no es tanto sacerdotal como real, es decir, corresponde a Cristo Rey cumplir en su humanidad terrestre la obra inaugurada por el Cristo-profeta y seguida por el Cristo-sumo-sacerdote.

74. La plenitud de Cristo, según Ef 1, 23, es la revelación de la unidad plural de la Iglesia. El pleroma —según Bulgakov— es la vida eterna de Dios en la que todos participamos por nuestra divinización *in fieri*. Aquí, la vida eterna de Dios es entendida como totalidad de todas las cosas en el todo; vid. M. CAMPATELLI, *o.c.*, p. 89.

75. «La chiesa è il compimento del piano eterno di Dio rispetto alla creazione, è il compimento della “salvezza” della stessa creazione (...) della sua divinizzazione, della sua sofianizzazione. La chiesa è, in questo senso, lo stesso fondamento della creazione, la sua interna finalità. Essa è la Sofia nei suoi due aspetti, è la Sofia divina e la Sofia creatural nella loro reciproca correlazione, che si esprime nella loro unione, e questa unione è il sinergismo, la Divinoumanità *in actu*, nell’essere eterno e nel divenire creatural», SDA (1945) pp. 373s.; vid. p. 375.

los rasgos del Logos inscritos en la realidad creada para que concurren en la formación de su Cuerpo. La tradición, en este contexto, es para Bulgakov la realidad viva que asume y eclesializa todas las realidades humanas. Éstas se hacen revelación de aspectos de la vida única y de la verdad única que es Cristo⁷⁶.

Una observación final sobre metodología eclesiológica. Bulgakov descubre que son pocos quienes estudian la Iglesia partiendo de su «ontología», de su naturaleza, es decir, del fundamento invisible de su existencia⁷⁷. Por eso, Bulgakov dedica buen espacio a tratar de la dimensión «ontológica» (invisible) de la Iglesia, a partir de las ideas de Khomiakov y Soloviev⁷⁸. Quiere ir de lo metafísico a lo canónico: de la naturaleza de la Iglesia a sus formas exteriores. Bulgakov reconoce, pues, la necesidad de lo «canónico», de la vida «empírica»⁷⁹.

Tras estos breves acercamientos a su particular forma de entender la Iglesia, continuamos a partir de ahora nuestro camino considerando más despacio la naturaleza de la Iglesia, para después acometer su aspecto «fenoménico», y terminar con el análisis de algunas cuestiones concretas.

76. Cfr. M. CAMPATELLI, *o.c.*, p. 188.

77. Para Bulgakov, hablar de ontología es hablar del fundamento sofiano de la Iglesia. Se puede decir que en el planteamiento bulgakoviano ontología y sobrenaturalidad se identifican.

78. Además de un influjo khomiakoviano, se percibe aquí un clima platónico e idealista; cfr. WOG (1937) pp. 133s.; Orth (1932) pp. 11-15; S. ŚWIERKOSZ, *o.c.*, p. 65.

79. «Les positivistes en matière de science comme en matière d'Église (et le catholicisme est justement un positivisme ecclésial) vont nous dire: il s'agit là de la métaphysique de l'ecclésialité, qui la situe au-delà de l'expérience; or il faut de l'empirique, du canonique. Un tel raisonnement est fort légitime. Seulement, il faut aller du métaphysique au canonique et non pas inversement» Orth (1932) p. 82.



CAPÍTULO III

LA ESENCIA DE LA IGLESIA

En sus últimos años Bulgakov se dedicó más al estudio de la esencia de la Iglesia en cuanto unión de las dos softias. En el capítulo anterior advertimos que su visión de la Iglesia se insertaba en el marco de su sistema sofiológico; al inicio de la creación y al final. La Iglesia es fundamento de la eclesialización de la vida, de la sofianización de la creación en acto. Bulgakov subrayaba así que la Iglesia era la vida divina en el hombre¹, lo cual es clave en su eclesiología. De aquí surgen algunas líneas que Bulgakov interpreta sofiológicamente.

I. EL MISTERIO DE LA VIDA TEÁNDRICA

1. *La eclesiología paulina a la luz de la sofiología*

Para Bulgakov la sofiología es clave hermenéutica para explicar la eclesiología paulina, y cómo la Iglesia, siendo plenitud, es a la vez peregrina. Aunque toda la humanidad ha sido predestinada según el que-

1. «Orthodox ecclesial reality is not so much an object for which we can search, analyze, and finally present in an academic lecture (...): it is a mystical reality which is lived and experienced. In his book *The Orthodox Church*, Sergei Bulgakov (...) tried to explain the essence of the Orthodox reality as something which exists in us, not as an institution or a society, but first of all as a spiritual certainty, a special experience, a new life» P. VASSILIADIS, *Orthodox Theology Facing the Twenty-first Century*, en GOTR 35 (1990) 140. Es común entre los autores ortodoxos la visión de la Iglesia como vida divina compartida por el hombre. Esta postura tiene sus raíces en la teología bizantina y podemos encontrarla también en «La vida en Cristo» de N. Cabasilas. Khomiakov volvió a tomar esta idea como núcleo de su eclesiología.

rer de Dios a realizar en la Parusía la recapitulación de todo en Cristo, Bulgakov reconoce que la plenitud no puede aplicarse al ser creatural, que se encuentra en estado de devenir. Una vez que la divinización es la manifestación del poder de la Iglesia celestial en la Iglesia terrenal, la interpretación sofrológica le parece la mejor para resolver las dificultades que surgen de la identificación de la Iglesia con la plenitud de aquél que se realiza todo en todos (Ef 1, 23) y de la misma identificación con la Iglesia peregrina².

Bulgakov subraya que las imágenes de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo y Esposa de Cristo expresan la verdadera ontología de la Iglesia. Es la realidad de la vida intratrinitaria venida a la vida humana por el Espíritu, que nos inserta en Cristo. De hecho, uno de los textos bíblicos inspiradores de su ecleziología será 1 Cor 12. Todos somos uno en Cristo en un sentido realísimo y no metafórico. Pero a la vez que todo hombre mantiene su personalidad y vida³. Todo ello conduce a considerar dos cosas: su modo de entender la Iglesia como cuerpo de Cristo (Bulgakov busca siempre la correlación positiva del misterio teándrico); y el modo cómo el hombre no desaparece en esa vida divina en la que vive.

En relación a la primera cuestión, Bulgakov cita a Gal 2, 20 como una base de la visión de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Por ser Cuerpo de Cristo, la Iglesia es la manifestación de Cristo y, por eso, es un hecho teándrico⁴. Con ello Bulgakov está diciendo que tener cuerpo es apropiado a Dios; de lo contrario, no hubiera podido encarnarse. (Recordemos que la sofía fue expresada como manifestación o autorrevelación de Dios en acto). Ahora bien, ese cuerpo es espiritual, y la corporeidad espiritual de Dios es la sofía divina (que se identifica en nuestro autor con la gloria de Dios). De modo que, así como la Iglesia es el cuerpo de Cristo, al que le corresponde tener un cuerpo, así a Dios le corresponde el cuerpo espiritual (la sofía divina) y al hombre su cuerpo. Si Cristo es el Dios-hombre, entonces a su cuerpo también le corresponde el ser teándrico.

2. Cfr. *SDA* (1945) p. 382.

3. La unidad formada por todos los fieles y la conservación de su individualidad podía ya encontrarse en J.A. MÖHLER, *La unidad en la Iglesia*, Ed. Eunote, Pamplona 1996, pp. 193s. Lo mismo cabe decir de la recepción de Cristo en el cristiano a través del Espíritu Santo.

4. «Tener miedo del pensamiento según el que la corporeidad, en cuanto principio de la autorrevelación del Espíritu divino, contradice su espiritualidad es un engaño que lleva a negar o disminuir la fuerza de la encarnación de Dios», *SDA* (1945) p. 384. Para Bulgakov la idea de cuerpo expresa la automanifestación personal. En esa línea, el «cuerpo de Dios» son las «energías divinas» (Palamas), en las que es conocido y se manifiesta al hombre.

En relación a la segunda cuestión, esta vida divina no anula la vida personal del hombre. Quienes participan de esa unidad en Cristo permanecen en su particularidad. En cuanto cuerpo de Cristo, somos el modo personal (el cómo) de una realidad universal y, por eso, pertenecemos al pleroma de Cristo. Somos el cuerpo porque estamos unidos al cuerpo y, a la vez, somos miembros distintos. Se trata de una paradoja para Bulgakov porque el principio de diversidad de los miembros de un mismo cuerpo es el Espíritu y es Cristo: aquellos que unen son los mismos que diversifican⁵. Bulgakov sólo lanza tenue luz sobre el misterio diciendo que todos los miembros son necesarios y son iguales en importancia⁶. Además, aplica esta característica de la Iglesia como cuerpo compuesto de miembros distintos a toda la humanidad en cuanto pluriunidad:

«el principio de pluralidad se referiría entonces a la pluralidad de personas, y el principio de unidad a la unidad de naturaleza (...). Cada persona es un "cómo" de un "algo" universal y, en cuanto tal, pertenece a la plenitud»⁷.

El fundamento de la eclesiología reside no sólo en la doctrina del Cuerpo de Cristo sino también en la de la Iglesia como Templo del Es-

5. Esta idea de unidad-diversidad viene de V. Soloviev, para quien el ser absoluto es el ser «unitotal», que define como unión en el amor de dos polos, uno activo de unidad y otro pasivo que es la aspiración a la pluralidad. vid. H. DE VISSCHER, *V. Soloviev et l'Église universelle*, en «Russie et Chrétienté» 1/1-2 (1949) 22s.

6. Cfr. *SDA* (1945) pp. 384s. La unión recíproca del principio creado y del divino se representa al decir que la Iglesia es teándrica, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo. En esta óptica ella es el sinergismo por el que se da la relación entre los dos. De ahí que, en la práctica, el sinergismo sea la donación de los carismas divinos y su recepción. Si tomamos los carismas en su totalidad, ahí está la plenitud. Si los tomamos en cuanto distintos y relacionados con su recepción por parte del hombre, encontramos los distintos ministerios y funciones —los distintos miembros— de la Iglesia. A través de ellos se cumple el crecimiento de la Iglesia (Ef 4, 16). Cfr. *SDA* (1945) pp. 389s. La cuestión más delicada es que Bulgakov no encuentra los dones de la jerarquía entre los mencionados en el Nuevo Testamento y de ahí deduce que no existía la jerarquía, sino ministerios con carácter de carismas personales y no «institucionalizados». Lo veremos más adelante al hablar de la Iglesia apostólica. En Möhler observamos que la distinción entre fieles y ministros aparece basada en los dones y carismas (vid. J.A. MÖHLER, *La unidad en la Iglesia*, Ed. Eunote, Pamplona 1996, § 54, 4, p. 256) pero hay que tener en cuenta que aquí el autor está viendo la Iglesia desde la óptica del Espíritu Santo, habiendo supuesto la visión cristológica. Por eso debemos tener presente lo que entiende por dones y carismas.

7. «Il principio della pluralità riguarda le ipostasi umane, mentre il principio dell'unità del corpo riguarda l'unità dell'umanità (...) Ciascuna ipostasi è un "come" di un "qualcosa" universale, e, in quanto tale, appartiene alla pienezza, al pleroma» *SDA* (1945) p. 385; su base está en la Encarnación a través del Espíritu Santo, por la que Cristo es la cabeza de toda la humanidad y vive en ella, que para Bulgakov es una base ontológica de la Iglesia Cuerpo de Cristo (Vid. *idem*, p. 388).

píritu⁸. Pero Bulgakov subraya que la eclesiología paulina del Cuerpo de Cristo manifiesta la unidad misteriosa de la humanidad, que es el misterio de la Iglesia. Esto quiere decir que Bulgakov mira a la Iglesia en su cumplimiento según el proyecto divino: como sofía divina. En todo caso, la imagen del Cuerpo de Cristo funda la *sobornost'* (en Khomiakov no tenía esta raíz cristológica⁹).

En cuanto a la imagen de Esposa de Cristo, para nuestro autor es la que mejor manifiesta su aspecto sofianico. La Iglesia es la Esposa amada por Cristo y que está misteriosamente unida a Él (Ef 5, 25s. 31s.). En cuanto Esposa que baja del Cielo (Apoc 21, 10), ella es la aparición que concluye la historia del mundo como su fruto maduro. La explicación sofianica de esta imagen está en el cumplimiento de la sofianización de la criatura y, en este sentido, indica a la sofía divina —la gloria de Dios— que baja del cielo al mundo creado. En Apoc 22, 17 se ve a la Esposa junto al Espíritu que dicen «Ven» al Señor. Aquí Bulgakov ve la imagen de la sofía creada, de la Iglesia terrenal que está en el mundo. Ésta, junto al Espíritu que la vivifica, espera la segunda venida de Cristo, con la cual se cumplirá la plenitud de la Revelación divina en el mundo¹⁰.

La Iglesia es una sola (terrestre y celeste) desde el punto de vista de la idea divina, de su fundamento y de su destino, pero es doble en el devenir del mundo hasta la Parusía¹¹. La relación entre la Iglesia celestial y la Iglesia que aún peregrina en la tierra se expresa en ayuda, en redención, en unión esponsal. Esta relación entre la Iglesia celestial y la terrenal, entre Cristo y la Iglesia, constituye el gran

8. Cfr. *ibid.*, p. 388.

9. Bulgakov lo dice al explicar que, junto con la visión del misterio, S. Pablo siempre habla de la manifestación práctica del misterio en la vida del cristiano. En este caso de la unidad del género humano en Cristo mana la doctrina (principio de la unión) y la práctica de la *sobornost'*, cfr. *ibid.*

10. Ramonas considera que el rasgo fundamental de la teología de Bulgakov es la escatología: su visión de la realidad desde el cumplimiento final en Dios (cfr. A. RAMONAS, *L'attesa del Regno. Eschaton e apocalisse in Sergei Bulgakov*, Pont. Univ. Lateranense, Roma 2001, pp. 400 y 414-418). Quizá el acento escatológico y el aspecto relacional de la sofología, hayan llevado a Bulgakov a elegir la imagen de la Esposa del Cordero, como imagen eclesiológica principal. Se trata de una opción contra la tendencia dominante en los años treinta, que se fijaba más en la imagen del Cuerpo de Cristo.

11. Ramonas explica que «L'eclesiologia di Bulgakov, così come la sua sofologia, presenta due dimensioni: quella relativa alla Chiesa celeste e quella terrena. La prima è la Sofia divina, la pienezza della vita eterna di Dio, il fondamento della creazione ed il progetto eterno divino di ricapitolare tutte le cose in Cristo. Questo progetto si realizza nella storia nella Chiesa terrena, che è anche la Sofia creaturale, e raggiungerà il suo *pleroma* escatologico, quando nella pienezza dei tempi tutte le cose, «quelle del cielo come quelle della terra» (Ef 1, 10), saranno ricapitolate in Cristo», A. RAMONAS, *L'attesa del Regno. Eschaton e apocalisse in Sergei Bulgakov*, Pont. Univ. Lateranense, Roma 2001, p. 244.

misterio de la Iglesia¹². La relación amorosa, misteriosa y unificadora, supone una ontología del amor: la realidad de una correlación existente entre realidades espirituales (ya sea entre Dios y la sofía, el amor intratrinitario de las tres Personas divinas, el amor de Dios al mundo, o el amor entre sofía creada e increada), que afirma la existencia de la Iglesia como *ens realissimum* y como el objeto del amor divino¹³.

Bulgakov ilustra así el nexo ontológico que existe entre creación y eclesialización e identifica la Iglesia con la recapitulación de todo, ahora en desarrollo¹⁴. Todo el sentido sofíánico de la eclesiología paulina está marcado por la idea de correspondencia con la realidad creada¹⁵.

2. La Iglesia como fruto de las misiones divinas

El Hijo y el Espíritu cumplen su misión en la Encarnación y Pentecostés. Para Bulgakov las misiones de las Personas divinas tienen un carácter único. El fruto de tales misiones es la Iglesia. Ella es el lugar en que se realiza la revelación y comunicación de la vida divina a la criatura. Utilizando sus mismos términos: la pluriunidad está caracterizada por las dos misiones divinas. Así, Cristo nos salva haciéndonos cuerpo, y el Espíritu Santo nos hace —en Cristo— templo de Dios.

La Iglesia es la «revelación diádica del Logos y del Espíritu Santo». En razón de esto, «a la pluralidad de los miembros hipostáticos del cuerpo» se corresponde real y paralelamente «la pluralidad de los carismas del Espíritu, con los que en su totalidad Él alimenta toda la humanidad». Este paralelismo hace relación a Cristo cabeza de la Iglesia

12. Cfr. SDA (1945) pp. 391s. En las páginas sucesivas Bulgakov va dibujando la visión sofíológica del amor de Dios a su Iglesia, la cual es vista a la vez como Iglesia celestial (sofía divina) e Iglesia terrenal (sofía creada). El marco de este desarrollo es el libro del Cantar de los Cantares, vid. *idem*, pp. 393s.

13. Bulgakov huye de un excesivo espiritualismo y romanticismo en la definición de la sofía como esposa, cfr. SDA (1945) p. 393. El Verbo ejerce un dominio amoroso sobre la sabiduría creada uniéndola a sí, pero esta no pierde —en tal deificación— su propia vida (natural o personal) el amor es mutuo pero desigual, porque Cristo es la cabeza, vid. WOG (1937) p. 137.

14. Para todo el análisis de la eclesiología paulina vid. SDA (1945) pp. 379-394.

15. Para el platonismo la verdad se mide por la correspondencia o fidelidad de la imagen terrenal en relación a la realidad del mundo celestial. En relación a la idea de Iglesia celestial, la encarnación de la Iglesia en la tierra tendrá más o menos correspondencia. Una vez afirmada la tensión hacia el *eschaton*, la encarnación de la Iglesia es el cuerpo de Cristo que crece hasta la medida de Cristo y la unidad perfecta. Esto mismo podemos apreciar en Soloviev, cfr. H. DE VISSCHER, *Vl. Soloviev et l'Eglise universelle*, en «Russie et Chrétienté» 1/1-2 (1949) 26.

y al Espíritu Santo. Para Bulgakov, la esencia de la Iglesia está determinada por su relación al Espíritu y por relación a Cristo¹⁶. Y añade: «Esta comparación entre Cristo y el Espíritu, como si estuvieran en una yuxtaposición indiferente, posee un significado eclesiológico de importancia primordial»¹⁷, a saber: que los dos principios (Cristo y el Espíritu) son inseparables. «Yuxtaposición indiferente» quiere decir que hay un paralelismo entre las acciones de Cristo y las del Espíritu. Podemos acceder al misterio de la Iglesia a través de cualquiera de las dos misiones divinas, siempre y cuando mantengamos la inseparabilidad de las dos personas divinas. No es posible ser cuerpo de Cristo sin ser templo del Espíritu Santo¹⁸. Hay un carácter diádico en la Iglesia: «cualquier eclesiología que se oriente en sentido monista y no diádico es defectuosa»¹⁹. Ésta es su postura ante todos aquellos que miran a la Iglesia desde un planteamiento sólo cristológico o sólo pneumatológico. Hacemos notar que, no obstante, sus ideas khomiakovianas tienden a debilitar la dimensión cristológica y sacramental de la Iglesia²⁰.

En todo caso, Bulgakov subraya la importancia fontal de la Encarnación y de Pentecostés, que señalan la manifestación visible y terrenal de la unión de las dos soñas y, por ello, la actuación de la soñianización (eclesialización) o teandría. Bulgakov siempre ve estos dos acontecimientos como permanentes, ya en tipo ya en su realización actual, subrayando la potencia que encierran y su universalidad, que va más allá de los límites de la Iglesia en la tierra²¹.

3. *La fundación de la Iglesia en la historia*

La Iglesia pertenece a la eternidad, aunque también pertenece al tiempo. Bulgakov subraya fuertemente el fundamento eterno de la

16. Bulgakov interpreta así 1 Cor 6, 15-19 y 1 Cor 12, 4-13; cfr. *SDA* (1945) p. 379.

17. «Questa comparazione tra il Cristo e lo Spirito Santo, come se fossero in una giustapposizione indifferente, possiede un significato eclesiologico di primaria importanza» *SDA* (1945) p. 380; Bulgakov cree que la doctrina bíblica de la diversidad de miembros y sus carismas correspondientes lo confirma en esta intuición.

18. Esta imposibilidad debe entenderse en el nivel esencial (ontológico o escatológico, que es el nivel donde Bulgakov se está moviendo).

19. «Ogni ecclesiologia, che sia orientata in senso monistico, e non diadico, è difettosa» *SDA* (1945) p. 381.

20. Basamos este comentario en el hecho de que la dimensión sacramental de la Iglesia se relaciona estrechamente con la humanidad de Cristo, instrumento unido a la divinidad. La dimensión pneumatológica se relaciona principalmente con la actualidad de esa instrumentalidad, es decir, la Iglesia es sacramento hoy en virtud de la acción del Espíritu Santo.

21. Cfr. *SDA* (1945) p. 382; *WOG* (1937) p. 134.

Iglesia, en cuanto divina, y el hecho de que en esa eternidad suya ya estaba pensada su manifestación terrenal como algo que se realizaría plenamente al final de la historia: «La Iglesia es propiamente increada y, sin embargo, entra en la historia»²².

Para distinguirla de las sociedades humanas, Bulgakov afirma que la Iglesia es un organismo instituido por Dios. Pero el ser divino de la Iglesia no se agota en su institución por parte de Dios: «su verdadero modo de ser es divino y su existencia en Dios es anterior, antecede o, más exactamente, condiciona su existencia histórica»²³.

En este sentido, la fundación de la Iglesia es sólo una manifestación, una epifanía de lo divino en la vida del mundo con una realización histórica. Sólo así cabe hablar de un inicio histórico de la Iglesia. El concepto de fundación se parece más a una manifestación de la realidad transcendente que viene exigida por la plenitud del misterio (que aparece de distintas formas durante la historia), que a una acción histórica de Jesús²⁴.

22. «The Church is properly uncreated and yet it enters into the history of humankind. That implies that it has a theandric character; it is, in fact, Divine-humanity *in actu*. According to the expression of the "Shepherd of Hermas", God created the world for the sake of the Church. That is as much as to say that it is at once the ground and goal of the world, its final cause and entelechy» WOG (1937) p. 134.

23. «The Church transcends history, and belongs primarily not to time alone, but to eternity. It is not merely that it is of divine institution; its very mode of existence is divine, and its existence in God is prior to, antecedes, or, more exactly, conditions its historical existence», *ibid*.

24. En *Orth* (1932) pp. 13s. dice: «Du moment que l'Église est la vie divine donnée à la créature, et en raison de cette puissance sacrée qui est la sienne, est-il possible, est-il convenable de parler de son *apparition* dans le temps, de sa *création*? En Dieu, chez qui "il n'y a point de variation ni ombre de changement" (Jac. I, 19), dans le plan suréternel de la création, dans la Sagesse de Dieu qui en est "le principe" (Sag., VIII, 22), il n'y a pas de choses qui se produisent. On peut dire que l'Église est la fin et le fondement suréternels de la création: c'est en vue de l'Église que Dieu a créé le monde. (...) Pour ce qui est de l'existence de l'Église dans l'humanité, il est donc difficile de parler d'un moment où elle n'aurait pas existé, du moins comme prémisses: selon les Pères, dès le Paradis (...) nous avons déjà l'Église créée à l'origine», y en *SDA* (1946) p. 374 leemos: «La chiesa, da una parte, né è stata "fondata" né è sorta nel tempo: essa è eterna dell'eternità di Dio, poiché è la stessa Sofia divina. Ma insieme a ciò, essa nella creazione condivide con quest'ultima il destino del divenire; e, in questo senso, sorge, o, più precisamente, si rende manifesta nel tempo e nella storia. Essa si manifesta in forme diverse: come la chiesa paradisiaca, come la chiesa veterotestamentaria (...) come la chiesa nella vita del secolo futuro». En las dos citas se observa bien la primera dimensión descrita. Pero en *Orth*, p. 15 también afirma la fundación de la Iglesia: «Ainsi, l'être de l'Église, éternel, immuablement divin, apparaît dans la vie de ce siècle comme une manifestation et une réalisation historiques. Il a donc aussi son commencement dans l'histoire. L'Église a été fondée par le Seigneur Jésus Christ». Swierkosz, hablando sólo de *Orth* y de los escritos de esos años, opina que esta postura es consecuencia de su planteamiento filosófico de la cuestión: «Par le même mot "foundation" B. exprime une fois une action de Jésus historique et une autre fois une réalité transcendante. (...) il reste vrai que, selon l'A., l'Église avait été fondée par le Seigneur soit selon le sens transcendantal du mot soit dans son sens qui est accessible à notre re-

Bulgakov está pensando principalmente en el conocido tema de la *Ecclesia ab Abel*, y parece que no considera tanto la función radical de Cristo al fundar su Iglesia²⁵. En cierto sentido, esta visión evoca a Orígenes, para quien la Iglesia era tan antigua como el mundo, preexistente en cierto modo a la creación²⁶. Es la Iglesia ideal, concebida al modo de las ideas platónicas. La intuición de esta realidad es bíblica. Con todo, su conceptualización y expresión es platónica. Al menos en Bulgakov, es difícil entender bien qué entiende por la fundación de la Iglesia, quizá por una sutil entrada del platonismo en su lenguaje²⁷. Ve la Iglesia siempre en su realización final y como el motivo último del despliegue de la acción divina en el mundo. Por esa insistencia en la visión gloriosa de la Iglesia que se va desplegando, le resulta difícil considerar su realidad más institucional. No niega la institución, pero se difumina en favor de un designio de salvación que ve como realizado desde el mismo inicio del mundo.

Detrás de este planteamiento se encuentra la clara conciencia del designio salvífico de Dios para con toda la humanidad (y por eso para todas las épocas). Pero el hecho de que el designio salvífico penetre en todas las épocas —porque todos son llamados— no supone difuminar la institución de la Iglesia. Bulgakov parece más atento a la salvación ofrecida y a su universalidad espacio-temporal que a la institución. El problema estará, entonces, en cómo unir ese designio universal y la institución concreta. Es decir, la cuestión de la fundación de la Iglesia en Bulgakov lleva a interrogarse cómo entiende la *sacramentalidad* y, por eso, la visibilidad de la Iglesia.

4. Iglesia y tradición

Para nuestro autor, la vida divina en el hombre está en el centro de su idea de la Iglesia. Pues bien, la tradición es la transmisión vital

cherche. À côté de toutes les allusions à la dimension transcendante de la fondation de l'Église par Jésus Christ —ce qui est une conséquence de la façon dont B. pose le problème déjà dans sa philosophie— on peut trouver aussi les expressions qui concernent l'aspect historique de cette fondation», en S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 32. Congar ya se había quejado del modo poco claro en que Bulgakov habla de la Iglesia como fundada por Cristo, vid. *Cristianos des-unidos*, Verbo Divino, Estella 1967, p. 324 (original de 1937).

25. Este modo de ver la Iglesia en cuanto preexistente a todas las criaturas denuncia un influjo gnóstico.

26. ORÍGENES, *In Cant. lib. 2*, PG XIII, c. 134.

27. Para una breve visión de la Iglesia en Orígenes, vid. H. CROUZEL, *Orígenes*, BAC, Madrid 1998, pp. 287-374, especialmente pp. 287-313; vid. J. DANIELOU, *Origène*, La Table Ronde, Paris 1948, pp. 42-64.

del contenido de esa vida teándrica (por contraste con la transmisión de nociones sin más). La Tradición es la vida divina dada al hombre en cuanto que se prolonga en la historia, es decir, es el vivir histórico de la Iglesia. Esa vida tiene una historia y un desarrollo dentro de los confines de la historia y en conexión con éstos.

Por la tradición el cristianismo es poseído y guardado en el tiempo como totalidad y en su totalidad. Es la tradición principio de discernimiento. Según este principio se actúa la síntesis entre transmisión histórica de la vida en Cristo y la experiencia actual. A través de la tradición accedemos a la visión de la Iglesia. La vida de la Iglesia es la misma hoy y hace veinte siglos. Está unida a un devenir —historia— que la Iglesia presenta al ser teándrica, significando ante todo su fundamental identidad a lo largo de la historia²⁸. La identidad de la Iglesia a través del tiempo procede de su ser templo del Espíritu Santo. El Espíritu asegura la continuidad de la tradición eclesial y es el sujeto transcendente de la Tradición.

La tradición propicia la manifestación externa, fenoménica, de la unidad interna de la Iglesia. Ella es la que abre las expresiones históricas de la Iglesia al conocimiento interior de su unidad: «la tradición es la ley interna de la vida de la Iglesia, consecuencia de su unidad»²⁹.

Para Bulgakov la tradición tiene dos sentidos. Uno objetivo y otro subjetivo. El objetivo es lo que siempre ha sido creído por la Iglesia. El sentido subjetivo es el instinto, el criterio de asunción de lo que el desarrollo histórico pone ante la Iglesia y que ésta incorpora en la medida de su eclesialidad. Según Bulgakov, la conciencia personal desempeña un papel de totalización de la memoria, de identidad de referencia, que posee su objeto desde el principio y lo actúa en cada instante, aunque sea sólo implícitamente. De modo que el sentido eclesial es fruto de la tradición.

Bulgakov ve en la Tradición un desarrollo interno (bajo el impulso vital del Espíritu Santo) y externo (en las formulaciones dogmáticas y en la vida de la Iglesia, siempre fundadas en la vida divina y en las circunstancias históricas). La confesión de la fe es, para Bul-

28. Los ortodoxos miran siempre a su Iglesia como la Iglesia fiel a la tradición, la Iglesia de los Apóstoles. Sobre el papel de la tradición en la memoria de la Iglesia y cómo le hace ser consciente de su identidad eclesial a lo largo de la historia, vid. J.A. MÖHLER, *La Unidad en la Iglesia*, Ed. Eunote, Pamplona 1996, §§ 12 y 16, pp. 126-129 y 137-142.

29. «La Tradition est donc la vie de l'Église dans le passé, qui est aussi le présent. C'est la vérité divine de l'Église, qui se découvre dans les paroles, les actes et les dispositions des hommes. C'est le corps théanthropique de l'Église, qui vit dans l'espace et dans le temps. Loin d'être une loi externe et contraignante (celle-ci n'en constitue qu'une petite partie), la Tradition est la loi *interne* de la vie de l'Église, conséquence de son unité» *Orth* (1932) p. 37.

gakov, una expresión breve de lo que contiene la Tradición (que es un vivir en la verdad). Por lo tanto, primero está la vida en Dios, la vida en la Verdad, que en el tiempo se desarrolla —en su fundamental identidad a sí misma— como Tradición. En ese desarrollo surgen las expresiones de la fe (los dogmas, la liturgia, etc.) y la unidad en la expresión de la fe atestigua la unidad eclesial, a la vez que depende de la unidad de la Tradición³⁰.

La teología, basada en la tradición, es el fruto del instinto eclesial del hombre que vive la vida de la Iglesia. El desarrollo de sugerencias que vienen del contexto cultural en que la Iglesia vive no es forzado. Ese desarrollo es más bien un desvelar de lo encubierto, los nexos que el teólogo percibe en cada elemento gracias a la raíz eclesial en que vive. Por eso el teólogo parte de la vida para, después, llegar a la conciencia del dogma. En todo el discurso se presupone una unidad entre la «fuente interior» de la tradición y el «entorno histórico». La tradición no es sólo una clave de discernimiento sino también la capacidad, por un lado, de sacar de lo «profano» la fuerza para la sofianización del mundo y, por otro, la capacidad de descubrir las posibilidades que están en el interior de la realidad para alcanzar ese mismo objetivo.

En la base de la idea bulgakoviana de la tradición hay una visión de la Iglesia que es viva, una Iglesia que crece y se desarrolla como organismo en su globalidad³¹. La teología debe servir de puente que une las instancias culturales (y del desarrollo humano) y el conocimiento de Dios, que también es el contenido de la vida eterna³². Si la teología se aísla, deja de realizar la mediación que se le pide.

II. LAS DIMENSIONES DE LA TEANDRÍA

1. *El conocimiento de la Iglesia*

La Iglesia es la vida divina unida a la creatura y la vida en la Verdad. Como tal, «nos hace ciudadanos del mundo celestial. La vida de la Iglesia es *vida de fe*, que hace “transparentes” las cosas de este

30. Cfr. *Orth* (1932) p. 41.

31. En el ámbito católico, una idea semejante ya había sido expresada por Möhler en *La Unidad de la Iglesia*. El teólogo turingense parte de la idea de la Iglesia como vida en el Espíritu y ve las formulaciones históricas en dependencia de esa vida. Con todo, esta visión fue completada por él en la *Simbólica*. En Bulgakov la Iglesia sofianica parece más cercana a la filosofía idealista alemana, aunque parece también emparentada con Möhler.

32. Vid. *Orth* (1932) pp. 17-41. En este epígrafe también nos hemos apoyado en el ensayo de M. Campatelli (cit. *supra*), pp. 162-167.

mundo. Y sin duda, la Iglesia "invisible" es visible para el ojo espiritual³³. En este sentido, sólo es posible conocer la Iglesia dentro de la Iglesia, a través de la fe. Esto no quiere decir que no haya elementos visibles, pero éstos no agotan toda la realidad de la Iglesia, que es ante todo invisible, divina, mística, a la vez que se manifiesta visiblemente y es accesible a la experiencia terrenal. Bulgakov está asumiendo aquí una idea de Khomiakov y de los eslavófilos.

En cuanto visible, la Iglesia tiene límites y su vida está íntimamente conectada con formas concretas de vida. Lo invisible entra en lo concreto por el símbolo. Si se oponen las dos dimensiones se destruye el símbolo y la unidad teándrica de la Iglesia. La Iglesia es misterio y sacramento, sobrepasa la naturaleza del mundo y es compatible con la vida del mundo, caracterizándose por esta compatibilidad y por esta transcendencia³⁴.

La Iglesia es, a la vez, visible (organización externa con formas visibles) e invisible (vida en Cristo). Para Bulgakov la realidad de los lados visible e invisible, de la naturaleza humana y la divina, la unidad de los dos, es el rasgo más característico de la naturaleza de la Iglesia. Por eso dice que la Iglesia es *simbólica*, porque su ser exterior e interior se reúnen en una misma realidad.

Hacemos notar que Bulgakov inserta la distinción de las dimensiones de la Iglesia al hablar de cómo conocerla, porque para advertir su naturaleza hay que vivir en la fe. El símbolo parece resumir todo el misterio, a la vez que está principalmente enfocado hacia la realidad mística, que siempre se manifiesta. Lo sustantivo es lo místico³⁵. La Iglesia es la vida mística que se expresa en forma visible³⁶.

33. «Elle nous fait citoyens du monde céleste. La vie de l'Église est la vie de la foi, qui rend transparentes les choses de ce monde. Et certes, l'Église "invisible" est visible pour cet oeil spirituel» *Orth* (1932) p. 11.

34. Cfr. *Orth* (1932) p. 11s.

35. Para el significado de «Místico» véase nuestra explicación del capítulo I, donde hemos distinguido el significado en el horizonte espiritual de Oriente y Occidente. En este trabajo son pocas las veces que tiene el acento occidental, las cuales se pueden deducir del contexto. En este caso se utiliza en su significado oriental.

36. «The Church is an invisible, mystical life, which can be grasped only by an inner feeling, as a participation in the Divine life of Grace. But at the same time it is an external organisation with visible forms and limits. This merging of the visible and the invisible sides, of the divine and human nature, this unity of both, is the most characteristic feature of the nature of the Church. In this sense one can say that the nature of the Church is *symbolic* —the outward and the inward being grafted into a single reality—. It is equally true and equally untrue to affirm that the Church has a merely invisible or a merely visible existence, because it is an invisible, mysterious life expressed in visible, external, forms» S. BULGAKOV, *One, Holy, Catholic and Apostolic Church*, en *JFAS* 12 (1931) 17. Sobre la cuestión de la visibilidad e invisibilidad, vid. nuestro comentario a la eclesiología de Florovsky

«A pesar de su ser “secreto”, la Iglesia es visible, accesible a la experiencia terrenal, tiene límites, está confinada tanto en el espacio como en el tiempo. Su vida invisible, la vida de la fe, están íntimamente unidas a formas perfectamente concretas de la vida en la tierra. “Lo invisible” existe en lo visible, está contenido en él, está (...) en lo concreto por el *símbolo*. Hablando con propiedad, el símbolo es algo que pertenece a este mundo y que tiene, sin embargo, un contenido supramundial: es una cierta conexión de lo trascendente y de lo immanente, un puente entre el cielo y la tierra, un conjunto divinamente creado, una unidad teándrica.

»En este sentido, la vida de la Iglesia es simbólica, existe místicamente bajo el símbolo visible. Oponer la “Iglesia invisible” a la sociedad visible de los hombres (...) es destruir este símbolo y, por lo tanto, abolir la misma Iglesia en cuanto unidad de las vidas divina y creada, para trascenderla en un ámbito nouménico y hacer desaparecer de ella el ámbito fenoménico»³⁷.

No podemos olvidar que Bulgakov ve a la Iglesia como la vida en Cristo. Cuando habla de la vinculación entre la Iglesia en su esencia celeste y sus formas terrenales, que se componen como símbolo, parece muy cercano a la teología católica. Sin embargo, Bulgakov no parece llegar a la unidad orgánica de la realidad social y espiritual de la Iglesia. Lo visible no es «realización» de la unidad bajo forma social, sino «expresión» de la unanimidad en el amor, que es totalmente espiritual³⁸.

bajo el epígrafe «visibilidad e invisibilidad de la Iglesia». Para Bulgakov el misterio reside en la dimensión invisible, de la cual la visible no es más que manifestación (icono). Además, por el influjo platónico, se pone de manifiesto la dependencia de las realidades corporales en relación a las espirituales en ellas simbolizadas. Como consecuencia, la Iglesia verdadera es la del Cielo, modelo y ejemplar conforme al cual la Iglesia en el mundo debe realizarse, aunque esto no supone que haya dos Iglesias distintas. Nos parece que lo que acabamos de comentar guarda cierta semejanza con las ideas de Orígenes (vid. *supra*).

37. «Malgré son être “secret”, l’Église est visible, accessible à l’expérience terrestre, elle a des limites, elle est cantonnée dans l’espace comme dans le temps. Sa vie invisible, la vie de la foi sont intimement liées à des formes parfaitement concrètes de la vie sur terre. “L’invisible” existe dans le visible, il y est contenu, il est enté sur le concret par le *symbole*. A proprement parler, le symbole est quelque chose qui appartient à ce monde et qui a pourtant un contenu surmondial: c’est une certaine liaison du transcendant et de l’immanent, un pont entre le ciel et la terre, un ensemble divinement créé, une unité théanthropique. A cet égard, la vie de l’Église est symbolique, elle existe mystiquement sous le symbole visible. Opposer “l’Église invisible” à la société visible des hommes (...) c’est détruire ce symbole et donc abolir l’Église elle-même comme l’unité des vies divine et créée, pour la transcender dans un domaine nouménal et en évacuer le domaine phénoménal» *Orth* (1932) pp. 14s.

38. Esto es patente en *L’Orthodoxie* y en *One, Holy, Catholic and Apostolic Church*, pero también aparece bajo otra forma en *La sposa dell’Agnello*. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Cristianos desunidos*, Verbo Divino, Estella 1967, pp. 314s.

Bulgakov recuerda que la Iglesia no es comprensible, aunque se pueda conocer. Para conocerla es necesaria la fe, si no, no se verá más que un fenómeno asociativo humano. No se verá su fundamento místico en la unidad de lo múltiple en el amor, a imagen de la unidad divina que es participada por todos. Así puesta la cuestión de la gnoseología de la Iglesia, Bulgakov da un paso más al afirmar que no es posible una definición dogmática de la Iglesia, porque la Iglesia, como vida divina que es, es auto-evidente por sí misma, es la luz blanca que contiene en sí misma todo el espectro de los colores y por ninguno de ellos puede ser definida, puesto que estos existen por la luz. La vía apofática es posible, porque podemos saber lo que la Iglesia no es³⁹.

Esta postura de Bulgakov tiene como base la vida en la Verdad, de la que uno no puede salir sin dejar de estar en ella. Esa vida es accesible al hombre siempre que no se oponga al objeto de conocimiento y no se distancie de él. Para conocer el «objeto» hay que unirse a él y meterse en él, vivir en esa vida de verdad, que es dada en la unión. Para él, expresar racionalmente la verdad es salir de esa vida en la Verdad y postular una conciencia supraeclesial o una definición que permitiría a la Iglesia percibir claramente su naturaleza. Para él eso no existe ni puede existir. La Iglesia se conoce a sí misma por una evidencia interna⁴⁰, se muestra a sí misma, pero no se demuestra ni define⁴¹. Esta es una de las bases por las que niega la existencia de una autoridad exterior infalible en la Iglesia.

2. *Las notas de la Iglesia*

Entre los teólogos ortodoxos, el tratamiento de las notas se orienta hacia la profundización e ilustración del papel divino y humano en el misterio de la Iglesia. En este apartado consideraremos la unidad, la santidad y la catolicidad. Veremos la apostolicidad al tratar de la Iglesia apostólica.

39. Así, Bulgakov diría a los católicos que la Iglesia no se reduce a un órgano y a los protestantes diría que la Iglesia es visible y real aquí y hoy, cfr. *Orth* (1932) pp. 78s. Reducir la Iglesia a un órgano es el modo como Bulgakov considera que los católicos ven la Iglesia.

40. Debido a la tradición, vid. *Orth* (1932) p. 40.

41. Detrás de este planteamiento está la postura gnoseológica referida, cfr. *Orth* (1932) pp. 75s. Esta gnoseología guarda una estrecha relación con la de Khomiakov; cfr. L. ŽAK, *Il «noi» ecclesiale come soggetto della teologia: la prospettiva ortodossa di A.S. Chomjakov e di S.N. Bulgakov*, en «Nuova umanità» 22 (2000) 910s.

a) *Unidad*

Bulgakov afirma la unidad de la Iglesia como venida de la unidad de vida de la Santísima Trinidad⁴². Pero la Iglesia también es la unidad de las dos soñías. En ella se corresponden la unidad intratrinitaria y la unidad del género humano en la realización del designio sapiencial divino —que es uno— y cuyo fin es la unidad de todo en Dios. Por eso, la Iglesia es una, única, y encierra en sí la fuerza de unificar lo múltiple sin quitarle su existencia. La unidad se da en la comunión de muchos en la misma vida divina, realizándose la plenitud de la sociabilidad humana en la vida divina, como miembros de un mismo cuerpo de Cristo.

Por lo tanto hay una única Iglesia —teándrica—, que vive en la Verdad, porque la verdad es una. Más que unidad en el sentido externo, Bulgakov ve la unidad como una propiedad interna, perteneciente a la vida de la Iglesia (unidad de vida en Cristo), y esa unidad alcanza a todos los hombres, ángeles, toda la creación... como algo ya diseñado y alcanzado escatológicamente y que ahora está en fase de realización⁴³. Esto quiere decir que la idea de unidad interior de la Iglesia es también escatológica. La cuestión estará en saber cómo se manifiesta esa unidad ahora y cuál es la relación de tal manifestación con la unidad «real», o interior.

Nuestro autor reconoce que esa unidad interna de la Iglesia se manifiesta en una cierta identidad o unidad de experiencia eclesial entre los distintos miembros. Al mismo tiempo, piensa que esa unidad interior es independiente de la reunión exterior y, en cierto sentido, la precede. La unidad interna es el fundamento de la externa, y se funda en la confesión de Pedro, piedra en que la Iglesia fue fundada (Mt 16, 18). Esa unidad interior no tiene por qué ir unida a una unidad exterior de gobierno. Esta última es más bien una unidad sinfónica de muchas iglesias locales⁴⁴.

Tal unidad se manifiesta visiblemente en la unidad de la fe, de los sacramentos, de la sucesión apostólica y de la oración; es decir, en la unidad de la Tradición, la cual es base de la organización eclesiástica⁴⁵. Si falta una de ellas no existe unidad, porque estos factores son las fuentes internas de unidad. Por eso, al decir que una comunidad donde falta uno de esos elementos es «iglesia», hablamos impropriamente.

42. Porque Dios es uno, hay una sola vida divina comunicada, un solo Cristo y un solo Espíritu, cfr. *Orth* (1932) p. 101; *SDA* (1945) p. 383.

43. Cfr. *SDA* (1945) p. 382.

44. *One, Holy, Catholic and Apostolic Church*, en *JFAS* 12 (1931) 18s., en adelante «One, Holy».

45. Cfr. *Orth* (1932) pp. 101s.

Por tanto, hay dos niveles distintos de unidad. Hay una unidad interior y otra exterior u organizativa. Esta última toma la forma de una federación de organizaciones⁴⁶. Para Bulgakov, la organización en autocefalías es la que mejor refleja la unidad en la pluralidad, aunque esta determinación la considere revisable en sus delimitaciones⁴⁷. En el fondo, se trata de un nivel de unidad práctica, que se realiza por reconocimiento mutuo, por estar en comunión directa o indirecta con todas las iglesias locales. Esa comunión se expresa en determinadas relaciones de acuerdo con las necesidades y posibilidades históricas.

b) *Santidad*

Para Bulgakov la santidad de la Iglesia es una propiedad evidente. Es consecuencia de la teandría porque la santidad de Dios vive en el Cuerpo de Cristo bajo la acción del Espíritu Santo. Una vez que la santidad es la sofianización, para Bulgakov la santidad es la misma esencia de la Iglesia: en ella se contienen todas sus propiedades y fuera de ella no hay dones espirituales. La santidad no es una realidad invisible o incognoscible, porque la Iglesia posee la potencia santificadora objetivamente donada por Cristo como vida suya, como gracia, que es comunicada bajo formas visibles⁴⁸.

Esto no implica necesariamente una santidad excepcional en todos sus miembros, sino una cualidad intrínseca a la vida eclesial. Bulgakov distingue una santidad objetiva (la vida divina que es comunicada a la Iglesia) y una santidad subjetiva (de los miembros que viven, luchan y se salvan en el hoy de la Iglesia, lo cual nos muestra la Iglesia como institución de la gracia). En esta última Bulgakov ve dos sentidos: el activo, la acción santificante, y el pasivo, el estado santificado.

c) *Catolicidad*

En relación a la catolicidad de la Iglesia, Bulgakov distingue dos dimensiones: la cualitativa y la cuantitativa. Estos aspectos se corresponden con su distinción entre la Iglesia en su ontología, como «nou-

46. Cfr. *One, Holy* (1931) pp. 18s.

47. Cfr. *Orth* (1932) pp. 104s. Bulgakov cree que la unidad de la Iglesia Católica Romana es exterior, abstracta y supranacional, una unidad de gobierno concentrado en el Papa, visto como monarca espiritual de tipo centralizador. Para él no es la única ni necesaria expresión de unidad, vid. *One, Holy* (1931) p. 19. Parece que Bulgakov no incluye en su afirmación a J.A. Möhler.

48. Cfr. *Orth* (1932) pp. 109-113; *SDA* (1945) pp. 435, 442s., donde Bulgakov también niega que la doctrina de la gracia y su colación esté únicamente relacionada con la visión institucional de la Iglesia.

meno», y en su fenomenología. Esto no quiere decir que no haya una relación directa entre las dos: la dimensión cuantitativa —también le llama «ecumenicidad»— es resultado de la otra y también función de la historia⁴⁹. Pero la catolicidad de la Iglesia no depende de su manifestación cuantitativa sino de la catolicidad interior. La catolicidad cualitativa favorece la catolicidad exterior o la organización universal de la Iglesia. Este movimiento de organización universal viene en segundo lugar, es derivado de la conexión con el todo.

A la catolicidad cualitativa nuestro autor dedica, pues, todas sus preferencias, porque es la profundidad mística y metafísica de la Iglesia, vida en Cristo, en la verdad y en la unidad⁵⁰. Catolicidad interior quiere decir estar conectado con aquello que es el principio esencial de la vida. Implica la identidad de la vida de la Iglesia en cada parte. Es decir, supone la presencia de Cristo y del Espíritu, plenitud y verdad de la vida divina en cada parte de la Iglesia⁵¹.

A la catolicidad cualitativa pertenece la sabiduría en su totalidad, en su verdad, en su integridad y pureza. La integridad de la sabiduría es la sofía divina, lo cual nos muestra cómo la catolicidad interna está, en Bulgakov, íntimamente fundada en su planteamiento sofiano. Así, uno pertenece a la Iglesia si está unido a la sofía divina, está unido a la Iglesia invisible donde vive la verdad.

La catolicidad es la realidad superior de la Iglesia y es conocida por la experiencia viviente de la pluriunidad. Uno de los frutos de esa experiencia es la conciliaridad. La conciliaridad es *sobornost'*, única vía y figura de la eclesialidad, lo trascendente en lo inmanente: «En la *sobornost'* como catolicidad, cada miembro de la Iglesia y el conjunto de todos permanece unido con la fuente de la Iglesia, con la "invisible", la cual, indivisiblemente unida a la visible, constituye su fundamento»⁵². En Bulgakov la conciliaridad es don, que lleva a

49. La Iglesia para Bulgakov no es algo limitado a un lugar o nación sino que se extiende a todos, es la Iglesia de la humanidad entera, pero de hecho no está en todos los sitios por obstáculos, etc. En ese sentido es insuficiente verla como catolicidad cuantitativa. Cfr. *Orth* (1932) p. 74 y *One, Holy* (1931) pp. 25s.

50. Esta relación con el todo tiene una afinidad con la «unitotalidad» de V. I. Soloviev —unidad de lo múltiple—, para quién la dimensión más importante de cada ser estaba en su relación con el eterno orden de todas las cosas en su unidad, armonía y relación mutua.

51. Bulgakov basa en la catolicidad interior la afirmación de que todas las iglesias locales son católicas en cuanto que están unidas a Cristo y al Espíritu. No hay contradicción entre la existencia de distintas iglesias autónomas e independientes y su catolicidad, que es una cualidad interior a ellas. Pero esto no quiere decir que Bulgakov considere que cada Iglesia local es la Iglesia, con independencia de las demás.

52. «Dans la *sobornost'* comme catholicité, chaque membre de l'Église et l'ensemble des membres demeurent unis avec le tout de l'Église, avec celle, "invisible", qui, indivisiblement liée à la visible, en constitue le fondement» *Orth* (1932) p. 73.

la comunión como acto (conciliación). Ésta se realiza en el tiempo y realiza por partes lo que pertenece al todo como tal. Por eso Bulgakov la ve como un hecho místico e histórico, el *subtractum* del ser eclesial⁵³. La conciliaridad está dada y se realiza. Podríamos decir que, a medida que se opera esta unión común, se va manifestando la catolicidad externa o ecumenicidad. De aquí parte su idea de concilio, como conciliaridad *in actu*⁵⁴.

3. Los límites de la Iglesia

¿Donde están los límites de la Iglesia, tomada en su esencia mística? En Bulgakov, como hemos visto, esta cuestión equivale a preguntarse donde están los límites de la catolicidad, los límites de la acción de la gracia en la sofía creada. Por eso, no sorprende que, en Bulgakov, estos límites «coinciden con los de la fuerza de la Encarnación y de Pentecostés, los cuales no existen»⁵⁵. No hay nada ajeno a Cristo⁵⁶; todos los hombres pertenecen a la humanidad de Cristo, que es la Iglesia. El argumento más decisivo de Bulgakov es su interpretación de Mt 25, 31-46, donde Cristo se identifica con todos los hombres en sentido fuerte y no alegórico.

Para Bulgakov la Iglesia contiene todo el universo, el cual es su periferia o aspecto cósmico. En la Parusía la catolicidad de la Iglesia como total unidad se manifestará como transfiguración del mundo, es decir, quedará patente la pertenencia ontológica de todo a la Iglesia en la panenteosis (1 Cor 15, 24-28)⁵⁷. Por ello, los límites de la Igles-

53. Cfr. *Orth* (1932) p. 79.

54. Para todo el aspecto de la catolicidad vid. *Orth* (1932) pp. 73-81; *SDA* (1945) p. 381; A. JOOS, *L'Église: (re)conciliation et conciliarité*, en «Nicolaus» 4 (1976) 3-97; en toda su visión de la *sobornost'* impera el influjo eslavófilo. Ahí se estudia la conciliaridad de la Iglesia como dimensión esencial de su ser, un misterio de unidad y plenitud que es también fuente de todas las demás relaciones de comunión. Todo en la Iglesia es conciliar y toda su vida exterior es social, la humanidad está de tal modo unida que amor a Dios y servicio al prójimo son inseparables. Por la Iglesia, la sociabilidad es asumida en la vida común y en la cultura. Por eso la misión social pertenece a la esencia de la Iglesia, porque la humanidad es un todo orgánico, cuerpo de la Iglesia, y no algo irrelevante. La sociabilidad humana es un desarrollo sofianico de la humanidad a través de la historia, por la unión a Cristo y a los hermanos; cfr. *WOG* (1937) pp. 143s.

55. «I confini della chiesa dal punto di vista mistico od ontologico coincidono con i confini della forza dell'incarnazione e della pentecoste, confini che non esistono affatto» *SDA* (1945) p. 395.

56. A no ser el pecado, que Bulgakov ve más bien en lo empírico de la condición presente.

57. Cfr. *WOG* (1937) p. 139; *SDA* (1945) pp. 395s. y 463. La *panenteosis* es el cumplimiento final de la obra salvífica, cuando Dios sea «todo en todos» (1 Cor 15, 28).

sia van más allá de la humanidad, porque ésta no existe fuera del universo, sino que es su centro. Al caer la cabeza o centro humano, la creación quedó sujeta a la vanidad y su glorificación espera la glorificación de la humanidad (Rom 8, 20s.).

Por lo que acabamos de ver, parece que el Reino de Dios se identifica, para Bulgakov, con la Iglesia. Esa identificación tiene su raíz en la semejanza práctica de la Iglesia con la realización de la unión de las dos sofías. Bulgakov no distingue, así, la Iglesia en cuanto fin de la obra creadora y redentora y el estado final de esa misma obra salvífica.

4. *La Iglesia como sobornost'*

A modo de coronamiento de la visión teándrica de la Iglesia —que hemos esbozado—, Bulgakov nos presenta la *sobornost'*. Bulgakov utiliza el término con distintas significaciones, que guardan entre sí una cierta relación. Ya lo hemos considerado en su noción de unión de todos en el amor y en la libertad. Ella es la esencia de la eclesialidad.

En el horizonte teándrico, la *sobornost'* es la comunión de todos los hombres en la vida verdadera y universal del Cuerpo de Cristo. Esa comunión es fruto de la inmersión del hombre en las profundidades insondables de la vida teándrica. La *sobornost'* también es el efecto de la fuerza unificadora de la humanidad y de toda la creación, en cuyo centro está la vida teándrica. La expresión de la comunión supone la manifestación de la Iglesia como organismo vivo y unido de muchas personas. Un organismo donde todos los miembros viven una vida integral, única y plena, a imagen de la Santísima Trinidad⁵⁸.

La *sobornost'* también es la expresión de la pureza del ser sofíánico de toda la creación. Podemos decir que es el fruto de la sofianización⁵⁹. Es el reflejo terrenal de la sofía divina (en cuanto vida intratrinitaria de Dios), la expresión eclesial de la unión de las dos sofías.

Pero Bulgakov utiliza también la palabra *sobornost'* en otros dos sentidos: como «conciliar» (adjetivo), y como «universal». En el primero quiere decir que la Iglesia es fiel a los 7 concilios ecuménicos (los que

58. Cfr. *Thesen über die Kirche*, en H. ALIVISATOS (dir.), *Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre-6 Décembre 1936*, Pyrsos, Athènes 1939, p. 130.

59. Recordamos que la *sobornost'* es la traducción rusa de la «catolicidad». Etimológicamente, la catolicidad expresa lo que es común a todos los fenómenos particulares. Bulgakov ve ese «algo común» como una realidad metafísica —sofíánica—. Así, significa la identidad de la vida de la Iglesia en cada parte, es decir, lo que está en la verdad. Lo que participa de la verdad y vive la vida verdadera. Católico quiere decir lo que es conforme al todo porque vive la unidad con el todo en su integridad innata. Por eso lo sofíánico se cumple en lo católico, en la *sobornost'*; vid. M. CAMPATELLI, *o.c.*, pp. 88s.

reconoce la Iglesia ortodoxa) y supone una continuidad entre la Iglesia de entonces y la actual. Se trata de una afirmación de la identidad de la Iglesia que es fiel a sí misma y, por eso, mantiene a lo largo de la historia la plenitud de la verdad que le fue confiada. Con el segundo significado se refiere al sentido cuantitativo de la catolicidad. La *sobornost'* es, así, fruto de la vida en la unidad y la caridad, fruto de la vida en la verdad, manifestación de la unidad y catolicidad interna de la Iglesia. La *sobornost'* está en las antípodas de la «masa» y del «colectivo».

Por caracterizar íntimamente a la Iglesia, la *sobornost'* no puede ser racionalmente definida, porque sólo se descubre más allá de la razón que abstrae e individualiza. Transciende el individuo pero se hace immanente a él en la medida en que éste se eclesializa⁶⁰. Aquí tenemos una de las raíces de la afinidad entre la ausencia de pecado y el conocimiento de los misterios. A esta raíz habría que añadir que, para Bulgakov, la Iglesia es la vida en la Verdad —que asocia a la infalibilidad interna—, entendida como posesión de la verdad total⁶¹.

Junto a la *sobornost'*, Bulgakov afirma el principio jerárquico como perteneciente a la Iglesia, pero éste no es tanto objeto de su atención. «Esta vida orgánica y creativa de la Iglesia precede ontológicamente al principio jerárquico que, en su forma organizada, surge en la Iglesia sólo más tarde. Tal vida, en relación a este principio jerárquico, es el *prius* ontológico (y no al contrario) o, por lo menos, es la condición de su ser, como ambiente a él indispensable»⁶².

Aquí, Bulgakov combate la tendencia a la visión institucional-jerárquica, que considera muy marcada en los cristianos. Él desearía que no hubiera una distinción entre ontología e institución y que se pudiera mantener la justa proporción entre las dos sin contradicción. En lo que se refiere al periodo apostólico, Bulgakov analiza las

60. «L'ecclésiàlité comme catholicité ne peut être rationnellement définie, car elle ne se découvre qu'au-delà de la raison raisonnante et individualisante. Elle transcende l'individu en tant que tel, encore qu'elle lui devienne immanente dans la mesure où il s'ecclésiàlise. La *sobornost'* (catholicité) est l'être vrai, et celui-ci est celle-là» *Orth* (1932) p. 75; vid. también L. ŽAK, *Il «noi» ecclesiale come soggetto della teologia: la prospettiva ortodossa di A.S. Chomjakov e di S.N. Bulgakov*, en «Nuova umanità» 22 (2000) 910s.

61. Como se puede ver, ésta no es la noción de infalibilidad que utiliza la teología católica, se trata más bien de una infalibilidad positiva (vid. *supra*, la consideración de su gnosología —en cierto sentido, parece ser una extrapolación del conocimiento por connaturalidad—, que no permite otra dirección en este campo).

62. «Questa vita organica e creativa della chiesa precede ontologicamente il principio gerarchico, che nella sua forma organizzata sorge nella chiesa solo più tardi. Tale vita, rispetto a questo principio gerarchico, è il *prius* ontologico (e non il contrario), o, per lo meno, è la condizione del suo essere, quale ambiente ad esso indispensabile» *SDA* (1945) p. 390; cfr. también *Thesen über die Kirche*, en H. ALIVISATOS (dir.), *Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre-6 Décembre 1936*, Pyrsos, Athènes 1939, p. 130.

Escrituras, los escritos de los Padres apostólicos y la Didaché. Para él, en tales documentos la donación de los carismas no indica necesariamente una función jerárquica tal y como hoy existe. Admite, como mucho, que por la interrelación de tales carismas se cumple el crecimiento de la Iglesia⁶³. Esto no quiere decir que Bulgakov someta la función de gobierno, santificación y enseñanza a la *sobornost'* «indeterminada», porque ésta está jerárquicamente estructurada. Sin embargo, no deslinda —a través del principio de *sobornost'*— los distintos ministerios responsables de tales funciones⁶⁴.

En la vida diaria de la Iglesia, a lo largo de su caminar histórico la *sobornost'* se reviste de ciertos envoltorios psíquicos, nacionales e históricos. Bajo tales «envoltorios» está una sola y misma vida en el Espíritu. Esto quiere decir que la *sobornost'* se *manifiesta* históricamente según distintas formas. No podemos afirmar con seguridad que Bulgakov quiera decir con esto que la *sobornost'* se *da* históricamente en distintas formas. Es decir, nos parece que las manifestaciones de la *sobornost'* en la historia son de un rango inferior —menos real—, y por eso son menos atendibles por el espíritu del hombre.

Con estas consideraciones ponemos término a nuestro bosquejo de los temas que Bulgakov trató sobre todo al final de su vida (años 30 y 40). Nuestra exposición de la eclesiología de Bulgakov presenta un camino inverso al realizado por el autor, como ya advertimos en su momento. Resta ahora entrar en los temas que Bulgakov desarrolló principalmente durante los años 20, a partir de su exilio en Europa occidental (años 20), que podemos englobar en la frase: la Iglesia en la historia y su institucionalidad.

63. Así interpreta que S. Pablo indique los carismas y ministerios diversos sin indicar una función jerárquica, como la conocemos hoy, ni instituciones canónicas, cfr. *SDA* (1945) pp. 389s.

64. Swierkosz opina que en la base de esta postura está una decisión del autor de no querer un sólo ministro supremo encargado de la función de gobierno, como emergiendo de la *sobornost'*, por lo que atribuye tal función a una *sobornost'* de obispos. Cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 79. Sobre la eclesiología eslavófila, que se basa principalmente en la *sobornost'*, y su distinción de otras corrientes eclesiológicas existentes en el interior de la Iglesia ortodoxa, vid. M.-J. LE GUILLOU, *Misión y unidad*, Ed. Estela, Barcelona 1963, pp. 432-443. Ahí se encuentra una respuesta católica a la eclesiología eslavófila. La crítica principal al eslavofilismo está en el acento que pone en el aspecto místico de la comunión y en el olvido casi completo de otros aspectos del misterio de la Iglesia. Así llega a separar, e incluso oponer, el carisma de la infalibilidad doctrinal (que es poseído por toda la Iglesia en su comunión) al poder sacramental (que pertenece a la jerarquía). Por eso Le Guillou reconoce en la eclesiología eslavófila un influjo protestante no menos apreciable.

CAPÍTULO IV

LA IGLESIA COMO INSTITUCIÓN

I. LA IGLESIA COMO «INSTITUCIÓN DE LA GRACIA»

Recapitulando lo dicho hasta aquí recordemos que la Iglesia es, para Bulgakov, la teandría *in actu*, la vida nueva en Cristo por el Espíritu. La Iglesia, al vivir esa nueva vida en Cristo, vive la vida trinitaria. De su visión de la Iglesia como vida en Cristo también surge la comprensión de la Iglesia como cuerpo de Cristo, la cual recibe el reflejo de las tres Personas divinas.

La realidad sofiánica de la que está constituida la creación es la manifestación *ad extra* de la naturaleza de Dios, que es amor. Esta manifestación será plena en la segunda venida de Cristo, y la Iglesia es la gran protagonista del crecimiento de esa manifestación. El crecimiento consiste —según Bulgakov— en la unión progresiva de las dos sofías o, si queremos, en hacer que la sofía creatural manifieste plenamente la sofía divina. Por eso, el protagonismo de la Iglesia tiene unos rasgos específicos que ahora recordamos. En primer lugar la Iglesia manifiesta el amor de Dios (la manifestación *ad intra* del amor de Dios) en el devenir de la historia de la creación. En segundo lugar, la historia de la creación —en cuanto realidad creada y sofiánica— pertenece a la Iglesia (se trata de una afinidad ontológica entre la creación y la Iglesia que se hace posible por medio de la sofía). En tercer lugar, la Iglesia es el cumplimiento del plan eterno de Dios en relación a la creación, ella es su salvación. Con palabras de Bulgakov, la Iglesia es la unión de las dos sofías (en la segunda venida de Cristo). Por eso, también el aspecto fenoménico de la Iglesia tiene como fin (o misión) manifestar la vida de la Iglesia, su fin y su cumplimiento.

Ahora bien, hemos visto que la sofía se manifiesta eclesialmente como *sobornost'*, catolicidad a imagen de la unidad del Dios uno y trino. Además, de algún modo, la *sobornost'* está para la sofía como el fruto lozano está para la semilla. Por tanto, la *sobornost'*, manteniendo ese cariz de definitividad escatológica, también expresa visiblemente la realidad sofíánica.

La vida es el *prius* ontológico de la Iglesia, la condición de su ser, la atmósfera indispensable en la que después se especifican y asumen sentido todas sus posteriores determinaciones. Estas últimas son como el aspecto institucional y jerárquico de esa vida, es decir (puesto que Bulgakov identifica prácticamente esa vida con la Iglesia), son el aspecto institucional y jerárquico de la Iglesia¹.

1. *El cambio de planteamiento*

Bulgakov se da cuenta de que su idea de la esencia de la Iglesia, tan universal, dice muy poco. Por eso realiza un cambio de punto de vista². Ya no se trata de saber cuál es la esencia de la Iglesia (la visión de la Iglesia como vida de la gracia), sino de distinguir la Iglesia «ontológica» de la iglesia (o las iglesias) consideradas como instituciones de la gracia divina. Salimos del marco anterior en que se describe la esencia de la Iglesia para pasar a un estudio fenoménico:

«Pero esta universalidad (...) de la Iglesia, universalidad que, de por sí tiene ya un fundamento en la misma creación del mundo (Ef 3, 9-11), se revela también escatológicamente (...) Sin embargo, en esa definición de la catolicidad de la Iglesia todo se amplía y casi se deshace en la infinitad. Ella [la universalidad de la Iglesia] define demasiado, y por eso define poquísimos. Ella tiene necesidad de un suplemento o de una precisación posterior. En la revelación de la interacción entre el principio divino y el humano, o sinergismo, es necesario introducir la diversidad de la Iglesia (y de las iglesias), como una institución de la gracia, separándola de todo el resto del mundo»³.

1. Cfr. SDA (1945) p. 390.

2. Vid. nuestro epígrafe sobre las fases de su eclesiología. Recordamos que Swierkosz sitúa el cambio de planteamiento de Bulgakov en 1931. Este cambio se nota claramente en SDA (1945), pero ahí se trata sólo de un reflejo de lo ocurrido años antes. Además, hay temas tratados anteriormente que ya no aparecen reflejados en esa obra.

3. «Ma questa universalità (...) della chiesa, universalità che di per sé ha già un fondamento nella stessa creazione del mondo (Ef 3, 9-11), si rivela anche escatologicamente (...) Tuttavia, in tale definizione della cattolicità della chiesa tutto si allarga e quasi si scioglie nell'infinità. Essa definisce troppo, e perciò definisce pochissimo. Essa ha bisogno di un supplemento o di una precisazione ulteriore. Nella rivelazione dell'interazione tra il principio divino e quello umano, o sinergismo, bisogna introdurre la diversità della chiesa (e delle chiese), come un'istituzione della grazia, separandola da tutto il resto del mondo» SDA (1945) p. 397.

Salimos, por tanto, del marco anterior en que se describe la esencia de la Iglesia para pasar a un estudio fenoménico. Aquí Bulgakov se mueve menos a gusto que en lo ontológico. Sus posturas serán tanto más vivas cuanto más desarrolla su vuelo de lo fenoménico hacia la ontología de la Iglesia. Este descenso «ontológico» nos lleva a un discurso más cercano y concreto, más en la línea de lo sacramental e histórico. El coste del descenso es la separación entre Iglesia y mundo. Precisamente en este nivel, donde esperaríamos que la separación entre la Iglesia y el mundo subrayara el elemento escatológico o permanente de la Iglesia, Bulgakov subraya la poca consistencia de ésta, pero también el mundo pierde consistencia (aunque en este momento no nos detendremos en ello).

Ahora la pregunta ya no es «qué es la Iglesia» sino «cuales son sus miembros», cómo están en la Iglesia, etc. En *The Problem of the Church* Bulgakov muestra este giro de una forma muy consciente⁴. Como ya hemos dicho, en los años 20 e inicios de los 30 nuestro autor se había centrado principalmente en cuestiones relacionadas con lo fenoménico de la Iglesia. A partir de entonces desarrolló especialmente sus ideas sobre la esencia de la Iglesia. En «La Esposa del Cordero» se nota claramente la ausencia de muchas cuestiones tratadas anteriormente en otros lugares.

Esta distinción entre el plano fenomenológico —donde está el discurso sobre el mundo terrenal y lo empírico— y el plano «ontológico» —donde se encuentra su discurso sobre lo celestial, lo eterno y lo real— es típica del pensamiento de Soloviev, aunque su paternidad es platónica. No sorprende, por tanto, que la atención de varios autores que le estudiaron estuviera fijada en el modo en que se relacionan estos dos mundos y en el estatuto de lo terrenal-histórico en relación a la salvación. En este contexto, la renuncia amorosa de sí mismo para acoger al otro en la unidad total adquiere una fuerza explicativa insospechada, gracias a las categorías sofíánicas de Bulgakov (y de Soloviev).

4. «Recent Russian theology has taken a further step. It has tried not merely to acknowledge the historical fact of this organization of the Church, but also to explain it as a dogmatic idea. This has been achieved through the conception of *sobornost*, (...) the idea of the nature of the Church as a mystical organism in which many live in the unity of charity. (...) Russian theology does not ask, Who constitutes the Church? but, What is the Church? The Church exists not merely in this world as visible, but also in heaven», *The Problem of the Church in modern Russian Theology*, en *Theol* 23 (1931) 11; vid. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 27. De hecho, es a partir de lo fenoménico que Swierkosz desarrolla su investigación sobre Bulgakov —es decir, sobre la Iglesia visible—, aunque su trabajo se extiende a todos sus escritos.

2. *La Iglesia como institución de la gracia*

Bulgakov mira a la Iglesia como organización en una óptica amplia. Más que Iglesia, ve las Iglesias locales ortodoxas, unidas entre sí, y también ve las distintas confesiones cristianas que dicen ser la verdadera Iglesia. En este contexto, trataremos de algunos temas en los que la relación entre lo visible y lo invisible se manifiesta: la Iglesia verdadera, el ecumenismo y la pertenencia a la Iglesia.

Consideremos en primer lugar la cuestión de la pertenencia a la Iglesia. Se trata de una realidad que sobrepasa el nivel natural. No es sólo cuestión de pertenencia a la humanidad como un todo que es objeto del designio de Dios, como veíamos en el capítulo anterior. «Al lado de una Iglesia transcendente que escapa a toda definición, Bulgakov tiene la idea de una Iglesia cuyos miembros, vistos como participantes en el sacerdocio real de Cristo, son identificables con bastante facilidad. Hay un nexo entre Cristo y sus elegidos que añade algo esencial al nexo ontológico debido a la Encarnación. Este nexo brota del Bautismo. Es el Bautismo el que inaugura una participación consciente de los hombres en los *tria munera* de Cristo y, en particular, en su *munus* sacerdotal»⁵. La Iglesia es, así, parte de la humanidad donde se participa de la misión real de Cristo de modo consciente y visible. ¿Qué parte de la humanidad? Los elegidos, pues «no todos los cristianos —dice Bulgakov— pertenecen *plenamente* a la verdadera Iglesia; sólo los que tienen la fe recta [ortodoxa]»⁶.

Para Bulgakov la pertenencia a la Iglesia se realiza por el Bautismo y la fe, pero no todos pertenecen a ella plenamente. La idea de la pertenencia no plena, que aparece aquí claramente indicada, fue tomada años más tarde por *Mystici Corporis* (1943) y desarrollada en el Concilio Vaticano II según la forma de la incorporación plena o im-

5. «À côté d'une Église transcendente qui échappe à toute définition l'A. garde l'idée d'une Église dont les membres, vus comme sacerdoce royal du Christ, restent facilement identifiables. Il y a un lien entre le Christ et Ses élus qui ajoute quelque chose d'essentiel à ce lien ontologique dû à l'Incarnation. Ce lien se noue au baptême. C'est le baptême qui inaugure une participation consciente des hommes aux trois services du Christ et en particulier à Son service sacerdotal», S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 97. Vid. *Orth* (1932) pp. 17s.; *SDA* (1945) p. 444. Esta explicación de Swierkosz nos recuerda la imagen de Nicolás Cabasilas (en «La vida en Cristo») de dos de los muros divisorios entre el hombre y Dios: el de la naturaleza humana redimida y el de la apropiación del tesoro de la redención a través de los sacramentos.

6. «En être ou n'en être pas membre est un fait d'évidence. Tout le genre humain n'en fait pas partie, seuls les élus, et non pas même tous les chrétiens, appartiennent pleinement à la véritable Église: seuls ceux qui ont la foi droite (orthodoxe)» *Orth* (1932) p. 17. El subrayado es nuestro.

perfecta, conforme a la situación de los distintos cristianos. En Bulgakov aún se utiliza el concepto de pertenencia, pero claramente orientado ya hacia la idea de grados de incorporación⁷.

La óptica de Bulgakov, que da el primado al factor místico sobre el canónico, permite así un planteamiento positivo del problema ecuménico. Su solución es semejante a la católica romana, pero en la visión católica no se da un primado al factor místico de la misma forma que lo hace Bulgakov. En la doctrina católica el misterio de la Iglesia es, a la vez, visible e invisible. Y la incorporación a la Iglesia es una realidad a la vez real (más o menos perfecta) y potenciadora de la salvación en la historia. La incorporación es, así, vista en la óptica sacramental. En cambio, en el planteamiento de Bulgakov, el misterio es invisible y se manifiesta visiblemente.

La cuestión de la pertenencia a la Iglesia nos abre el paso al segundo aspecto que queremos tratar: la Iglesia verdadera y la unión de todos en esa Iglesia verdadera. En las obras consultadas, Bulgakov siempre mantiene que la Iglesia verdadera es la ortodoxa. Aparte de esta, Bulgakov no reconoce la Iglesia en ninguna de sus imágenes en la tierra (pero reconoce la acción de la verdadera Iglesia en varias «confesiones» de un modo explícito).

Se advierten, sin embargo, pequeñas diferencias de enfoque en su recorrido parisino. En *L'Orthodoxie* (1932), Bulgakov hablaba de la Iglesia Ortodoxa como la Iglesia verdadera y planteaba el ecumenismo a modo de reunión de las demás confesiones cristianas como iglesias autocéfalas en la unidad de la Iglesia universal. Esa unidad era interior y exterior. La unidad interior se realizaba según un máximo atestiguado por la Iglesia Ortodoxa. Ésta realizaba la unidad exterior de la Iglesia según el sistema de autocefalías que no sojuzga las demás confesiones cristianas. Bulgakov creía que el catolicismo romano veía esa unión como incorporación en la Iglesia bajo el poder centralizador del Papa⁸. Por lo que acabamos de ver, nuestro autor consideraba que el concepto católico de unidad es externo, y reconocía una cierta eclesialidad en las «comunidades cristianas» no ortodoxas.

7. Para una panorámica del desarrollo doctrinal de la cuestión de la pertenencia a la Iglesia hasta los años 70 del siglo XX, vid. P. RODRÍGUEZ, *Ordenación e incorporación a la Iglesia*, en «Teología Espiritual» 16 (1972) 353-366. Rodríguez muestra como entre la Encíclica *Mystici Corporis* y el magisterio del Concilio Vaticano II se realiza una evolución que procura dar razón del estatuto eclesiológico de las comunidades separadas de la Iglesia Romana.

8. Bulgakov parece confundir el papado con la unidad viva de la Iglesia, que le es dada por Dios. En *Orth* (1932) pp. 209s. Bulgakov también dice que las demás comunidades cristianas conservan parte de la tradición ortodoxa y que, por eso, están parcialmente en comunión con la Iglesia ortodoxa. El movimiento ecuménico pasaría por una profundización en esos elementos, sin uniformar los rasgos nacionales, históricos y locales de esas comunidades.

Ya en *One, Holy* (1931) Bulgakov se había fijado más en el misterio de la vida en Cristo. Por eso había defendido que es posible afirmar que todas las Iglesias pertenecen igualmente a la Iglesia *Una Sancta* y la representan igualmente en su existencia separada; y afirmar al mismo tiempo que ninguna de ellas es la Iglesia excepto la Iglesia Ortodoxa. Bulgakov buscaba entonces coordinar las dos afirmaciones reconociendo la existencia de una sola Iglesia y de esta misma Iglesia verdadera bajo distintas denominaciones⁹. Su visión puede parecer muy cercana a la teoría de las tres ramas de la Iglesia, pero hay que tener en cuenta que Bulgakov siempre afirmó que la Iglesia Ortodoxa es la verdadera. Además, la diferencia entre lo ideal (nouménico) y lo fenoménico muestra una verdad que siempre puede ser más explicitada.

Así, la Iglesia Ortodoxa es la verdadera, pero eso no quiere decir que siempre se haya realizado la verdad de su vida en la historia. Para Bulgakov la verdadera ortodoxia es una tarea para el futuro. El pecado provoca, entre otras cosas, la división dentro de la Ortodoxia, pero no toca la doctrina o la tradición por la que la Iglesia sigue siendo una en su vida espiritual y mística. Si la Iglesia fuera constituida sólo bajo la vida de una organización externa, eso querría decir que la unidad se habría perdido para siempre. Por lo tanto, la Ortodoxia es imperfecta mientras la verdadera plenitud de la vida de la Iglesia no se manifieste y supere las divisiones entre cristianos¹⁰.

«Aunque existe —entre las distintas divisiones de la cristiandad— una parte que preserva la verdadera tradición de la Iglesia, sin cualquier pérdida o distorsión, la vida de esta parte no puede ser completa y perfecta. Porque mientras la Iglesia no pueda superar sus divisiones internas, la verdadera plenitud de la vida de la Iglesia se obstaculiza e incluso se hace imposible, a pesar de la pureza de la tradición de la Iglesia en la Ortodoxia. Una parte no puede ser igual al todo»¹¹.

9. Cfr. *One, Holy* (1931) pp. 20-23.

10. La idea de la imperfección de la Ortodoxia que Bulgakov defiende en 1931 guarda cierta semejanza con la idea de catolicidad imperfecta que Congar defendió seis años más tarde en *Chrétiens désunis* (1937). Como se sabe, Congar conoció a Bulgakov en 1932. De todas formas, recordemos que la imperfección de la Ortodoxia defendida por Bulgakov viene de su planteamiento sofrológico, aunque no exclusivamente. En Congar brota de una comprensión sacramental de la Iglesia.

11. «Though there exists, amongst the different divisions of Christianity, a section of it which preserves the true tradition of the Church, without any deprivation or loss, yet the life of this part cannot be complete and perfect. For as long as the Church cannot overcome its inner divisions, the true fullness of Church life is hindered and even rendered impossible, in spite of the fact of the purity of the Church's tradition in Orthodoxy. A part cannot be equal to the whole» *One, Holy* (1931) pp. 21s.

Es claro que el discurso de Bulgakov sobre la Iglesia se desarrolla en dos niveles distintos: uno canónico y otro vital (la «cristiandad»). Aquí habla de ella como vida en Cristo, interior y mística, que se debe manifestar externamente en su unidad en el mundo visible. Por eso fuera de los límites canónicos de la Iglesia terrenal no existe el vacío. Lo que existe es la Iglesia Ortodoxa fuera de sus mismos límites.

Toda la cristiandad es más o menos ortodoxa y la reunión no es más que la restauración de la plenitud ortodoxa, la remoción del pecado¹². La reunión no es una incorporación pura y simple; es la restauración de la vida íntima de la Iglesia según su misterio. Por eso la unidad no es sin más la obediencia a un poder eclesial. Es vida en el amor y en la libertad. Reunir a todas las Iglesias es, entonces, restaurar el vivir original¹³. Esto se hace más explícito en *La Sposa dell'Agnello* (1945), en que Bulgakov habla explícitamente de la Iglesia en dos sentidos.

«...este misterio de la Iglesia, esta Iglesia *una sancta*, es aquella fuerza profética, que incluso hoy da testimonio de la unidad de la humanidad de Cristo y arrastra a las iglesias a volver a la única "iglesia", a integrar la unidad eclesial de la encarnación y del pentecostés, a superar en las diversas confesiones el espíritu del confesionalismo, que sustituye la unidad ecuménica con el provincialismo eclesial. (...) Por lo tanto existe una *Ecclesia supra ecclesias*, la *una sancta* en cuanto fundamento de las *multae ecclesiolae*. Es evidente que esta idea no cuadra en sus líneas generales en el concepto de iglesia entendida sólo como un conjunto de organizaciones jerárquicas, las cuales pueden estar desmembradas y pueden disputar entre sí a propósito de su realidad o sustancialidad. Aún reconociendo todo el valor relativo y pragmático de estas divisiones, debemos sin embargo considerarlas a la luz de aquella unidad metaempírica y nouménica de la iglesia, unidad que subsiste en su aspecto profético-real, pero que invita a la unión sacramental-jerárquica»¹⁴.

12. Esta misma idea «moral» de la desunión ya la habíamos encontrado en Vl. Soloviev (no es la idea de cisma de Khomiakov). Para Soloviev un obstáculo definitivo a la unidad era el aislamiento de la Iglesia Ortodoxa y Católica que rehusaban reconocer la unidad que renían entre sí. En ese sentido, proponía que las dos reconocieran mutuamente su eclesialidad y restablecieran su unión teándrica, como principio divino y humano. Desafortunadamente, la identificación de lo humano con Occidente no hizo más que crecer en el tereno ya abonado por el eslavofilismo, cfr. H. DE VISSCHER, *Vl. Soloviev et l'Église universelle*, en «Russie et Chrétienté» 1 / 1-2 (1949) 28; para la reacción católica a esta oposición entre lo occidental-visible y lo oriental-espiritual en Soloviev, vid. S. TYSZKIEWICZ, *La théologie moehlierienne de l'unité et les théologiens pravoslaves*, en P. CHAILLET (publié par), «L'Église est une», Bloud&Gay, Paris 1939, p. 290.

13. Cfr. *One, Holy* (1931) p. 22.

14. «Questo mistero della chiesa, questa chiesa *una sancta*, è quella forza profetica, che anche ai nostri giorni testimonia l'unità dell'umanità del Cristo e trascina le chiese a ritor-

En todo caso, Bulgakov no desarrolla las modalidades y límites en los que la Iglesia vive bajo las «confesiones históricas». Esto se debe a su alergia a lo jurídico y porque considera que la catolicidad se traicionaría en la exageración de los atributos exteriores¹⁵. Además, y quizá ésta sea una razón principal, se fija continuamente en el aspecto invisible de la sociedad eclesial y en la unidad de fe en la *sobornost'* que son aspectos esencialmente espirituales. Para él, la *sobornost'* es la verdadera alma de la Ortodoxia, la cual es católica en su interior.

En resumen, para Bulgakov, la Iglesia en cuanto institución es manifestación de lo invisible, pero ninguna de sus manifestaciones le corresponde perfectamente (ni siquiera la Iglesia Ortodoxa). Esta opinión no debe, sin embargo, llevarnos a pensar que él crea que no existe una Iglesia visible, como en la teoría de las tres ramas, la cual disuelve la Iglesia en un relativismo histórico¹⁶. Para Bulgakov la existencia de la verdadera Iglesia es clara y palpable, es la Iglesia Ortodoxa, con sus rasgos interiores y exteriores. A su unidad católica debe corresponderle una unidad exterior¹⁷. La correspondencia entre unidad interior y su manifestación exterior viene de la misma historia de la salvación.

En virtud de la Encarnación y Pentecostés, el cristianismo es supra-histórico, pero no extra-histórico. La Iglesia tiene, así, su propia historia en los límites de la historia humana. Tiene rasgos dogmáticos y normas doctrinales para la confesión de la fe. Si es cierto que la vida de la Iglesia es mística y secreta, no es menos cierto que ésta no es a-lógica ni a-dogmática. La vida recta se corresponde con la fe ortodoxa¹⁸.

nare all'unica "chiesa", a integrare l'unità ecclesiale dell'incarnazione e della pentecoste, a superare nelle diverse confessioni lo spirito del confessionalismo, che sostituisce l'unità ecumenica con il provincialismo ecclesiale. (...) Esiste pertanto una *Ecclesia supra ecclesias*, l'*una sancta* quale fondamento delle *multae ecclesiolae*. È evidente come questa idea non rientri tutto sommato nel concetto di chiesa intesa soltanto come un insieme di organizzazioni gerarchiche, le quali possono risultare smembrate e possono tra di loro disputare a proposito della loro realtà o sostanzialità. Pur riconoscendo tutto il valore relativo e pragmatico di queste divisioni, dobbiamo nondimeno considerarle alla luce di quell'unità metaempirica e noumenica della chiesa, unità che sussiste nel suo aspetto profetico-regale, ma che invita all'unione sacramentale-gerarchica» SDA (1945) pp. 432s.

15. Aquí Soloviev es más concreto al proponer una unidad entre católicos y ortodoxos como condición para dar un paso más en la reintegración universal de todo en la unidad, cfr. H. DE VISSCHER, *VL. Soloviev et l'Église universelle*, en «Russie et Chrétienté» 1 /1-2 (1949) 27s.

16. De hecho, Bulgakov lo niega expresamente, cfr. *Orth* (1932) pp. 101s.

17. Cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 23.

18. Cfr. *Orth* (1932) pp. 18s.

Sin embargo a veces Bulgakov no es muy claro en lo que quiere exponer¹⁹. Por un lado afirma que las dos dimensiones de la unidad deben permanecer en relación armónica. Por otro lado dice que la unidad exterior puede existir o no existir (según la visión ortodoxa). Nos parece que admitir que la unidad exterior pueda no existir es posponer el objetivo del movimiento ecuménico hacia la Parusía y no considerar lo que significa el cisma. Con ello se hace la desconexión entre el orden nouménico y el fenoménico. Como en varios lugares Bulgakov parece tener presente el cisma y la relación entre los dos niveles, quizá sólo quiera remarcar la diferencia de posturas entre católicos y ortodoxos (aunque un católico no se reconocerá en lo que Bulgakov dice ser la postura católica romana).

3. *La Iglesia universal y las Iglesias locales*

Veamos ahora su visión de las Iglesias locales dentro de la Iglesia Ortodoxa. También aquí la Iglesia es vista por Bulgakov en su concreción histórica en los confines del espacio y del tiempo. La ve en determinados organismos eclesiales, como comunidades locales de creyentes (éste es uno de los sentidos que tiene la palabra iglesia en el Nuevo Testamento)²⁰.

La diversidad de Iglesias locales es, para Bulgakov, manifestación del sinergismo entre el principio divino y el humano. La Iglesia no suprime la vida particular de los pueblos porque el mismo contenido de la Iglesia se comunica en modos distintos según la Iglesia local en que es vivido. Cada Iglesia local recibe toda la fe, pero su explicitación o definición adquiere un carácter particular después de su recepción, pasando a ser un elemento constitutivo de la tradición. Son luces nuevas de una misma fe, que es idéntica a lo largo de la historia. Para que se dé este sinergismo es necesario que la realidad ontológica de lo creado —la sofía creada— manifieste la vida en Cristo,

19. «Pour découvrir existentiellement cette unité ecclésiale, nous avons donc deux voies possibles: la percevoir comme celle de la vie intérieure et de la foi, ou encore comme l'unité d'organisation, ces deux manifestations devant rester en relation harmonique. L'on peut cependant attribuer la primauté soit à l'idée de l'unité interne, soit à celle de l'unité externe. D'où deux types d'unité ecclésiale: oriental orthodoxe et catholique romain. Selon le premier type, l'Église est une en vertu de l'unité de la vie et de la doctrine, même en dehors de l'unité d'organisation, laquelle peut exister ou ne pas exister. Selon le seconde, pour l'Église de Rome, (...) c'est l'organisation qui revêt l'importance décisive. L'Église y est conçue comme l'unité de l'autorité ecclésiastique entre les mains de son représentant personnel» *Orth* (1932) pp. 103s.

20. Cfr. *SDA* (1945) pp. 379 y 398.

es decir, que la sofía creatural manifieste la sofía divina, lo cual se realiza por la progresiva unión de las dos a imagen de la unión teándrica perfecta que se dio en Cristo. En virtud de este sinergismo, que se expresa en distintos ámbitos, cada Iglesia local puede reconocer, bajo las características de cualquier otra Iglesia, la misma fe. Este es un aspecto del significado de «católico» (según el todo) en que se realiza la unidad múltiple de la Iglesia²¹.

De lo que acabamos de decir parece poder deducirse una idea platónica de la Iglesia, que aparecería reflejada en sus varias participaciones locales. Aunque esto es cierto, no podemos olvidar que, para él, la Iglesia local es como la encarnación de la Iglesia. «Encarnación» tiene aquí un sentido fuerte, debiendo entenderse en la clave del sinergismo teándrico —sofiánico— de nuestro autor.

Sin embargo, la Iglesia universal parece quedarse en un nivel más esencial, no encarnado²². Esta conclusión adviene de su visión *vital* de la Iglesia que no permite llegar mucho más allá en su estructuración sacramental como Iglesia universal e Iglesias locales. Por eso la Iglesia universal aparece como la «esencia» de la Iglesia, mientras que la Iglesia local es esa misma esencia en cuanto «encarnada».

Concluimos este apartado diciendo que su postura sobre la estructuración de la Iglesia en Iglesia universal e Iglesias locales deriva de su filosofía, pero también deriva de su visión espiritual de la Iglesia a partir de la vida del cristiano en Cristo.

4. *Algunas consecuencias*

Nos parece oportuno subrayar tres conclusiones interesantes de su visión de la Iglesia como institución de la gracia, que se pueden obtener del estudio realizado hasta ahora.

La primera es que la Iglesia es entendida como organismo (vida de la gracia) y organización de la vida de la gracia²³. Este planteamiento parece saber distinguir claramente la Iglesia en cuanto comunión y en cuanto sacramento de la comunión. Sin embargo, Bulgakov está más atento a la vida de la gracia (la comunión) que a su organización (la dimensión sacramental). Esto quiere decir que la

21. Cfr. M. CAMPATELLI, *o.c.*, pp. 173s.

22. Bulgakov huirá de una concepción localista de la Iglesia gracias a su doctrina sofio-lógica y eslavófila, pero en muchas ocasiones sus ideas sobre la Iglesia como comunión de iglesias locales se interpretan en un sentido congregacionalista o federalista.

23. Cfr. SDA (1945) p. 375.

Iglesia se caracteriza por la libertad y potencia que encierra la gracia y por la unidad de su fuente en el Espíritu. Esto va a tener directas consecuencias en el modo de entender los medios por los que accedemos a la gracia (los sacramentos) y su relación con la Iglesia, vista en cuanto organizadora de la vida de la gracia. Se trata de la segunda consecuencia que queríamos señalar.

Para Bulgakov los sacramentos son puntos determinados y concretos, siempre transcendibles por esa fuerza arrolladora de la gracia, la cual actúa también fuera de ellos y fuera de los límites de la Iglesia (entendida como organismo de la gracia)²⁴. Como hemos dicho que se fija más en la Iglesia como vida de la gracia, es normal que piense en ella como algo anterior y fundante de los sacramentos, como «sacramento total» de la vida divino-humana, porque la entiende según la teandría.

Si nos situamos en la Iglesia —según el sentido teándrico en que la entiende Bulgakov— y miramos hacia los sacramentos (dimensión de organización de la vida de la gracia), observamos que la visión bulgakoviana deja en la penumbra la dimensión sacramental de la Iglesia. Puesto que los sacramentos se entienden a partir de la sacramentalidad de la Iglesia, la ausencia de ésta conlleva la dificultad de entender bien la relación existente entre los sacramentos y la Iglesia. Una de las consecuencias es que se difumina un poco la unidad de la acción divina al hablar de la relación entre la Iglesia (como organización de la vida de la gracia) y los sacramentos.

Sin embargo, si nos situamos desde los sacramentos y miramos hacia la vida teándrica, encontramos una valoración más positiva. Sale reforzada una dimensión de los sacramentos, porque Bulgakov valora mucho la gracia inmensa que encierra cada sacramento, y ve en cada uno de ellos una vía hacia lo nouménico. En este sentido, cada sacramento revela y esconde el misterio de la Iglesia (entendida aquí en su dimensión ontológica). Por este camino podremos encontrar, por ejemplo, toda una doctrina sobre la actualidad y fuerza del Bautismo o de la Confirmación en la totalidad de la vida del cristiano.

El tercer dato a retener se refiere a las relaciones entre la ontología de la Iglesia y su dimensión fenoménica. Bulgakov advierte que

24. «The Church (...) is an invisible, mysterious life expressed in visible, external, forms. In this sense the life in the Church is in itself a perpetual sacrament of sacraments, while sacramental life in the Church is only a particular expression of this its general character» *One, Holy* (1931) p. 17. Cfr. *SDA* (1945) pp. 403s., 435, 444s. y 451. La gracia es un modo de realizarse la teandría. La Iglesia es manifestación y acción de aquella.

las dos están unidas. La dimensión fenoménica está fundada en la ontológica y penetrada por ella. Pero la Iglesia visible (sociedad, organización, institución) no coincide completamente con la Iglesia como teandría. Hemos visto ya que hay una relación que permite hablar de *simbolismo*; es decir: no se corresponden perfectamente y, a la vez, una está presente en la otra y por ésta accedemos a Dios²⁵.

De aquí la relatividad que Bulgakov atribuye a la Iglesia como institución u organización, sin negarle su carácter místico y divino. De esta inadecuación entre las dos y de la libertad y capacidad del Espíritu, llega a la conclusión de que puede y debe hablarse de una *Ecclesia supra ecclesias* o *extra ecclesias*²⁶. Este planteamiento le permite mantener la universalidad de la Iglesia, una expresión verdadera que, según él, es la Iglesia Ortodoxa, y dar una cierta entidad a las comunidades separadas de la Ortodoxia.

A continuación veremos cómo el «organismo de la gracia» se manifestó concretamente en la historia. En efecto, cuando Bulgakov vuelca su atención en la Iglesia sacramental-jerárquica, encuentra su base en la Iglesia Apostólica (la apostolicidad de la Iglesia es vista aquí como algo perteneciente a la Iglesia ortodoxa).

II. LA IGLESIA APOSTÓLICA

1. *Lugar prototípico de la manifestación de la Iglesia*

Para Bulgakov la Iglesia del primer siglo era la manifestación más acorde con la misma naturaleza de la Iglesia en cuanto sacramento universal, que de por sí tiene una revelación sólo derivada en los sacramentos²⁷. La Iglesia Apostólica recibía y daba la riqueza de

25. «La chiesa, come società, istituzione, organizzazione, la chiesa "visibile" o empirica, non coincide completamente con la chiesa, quale Divinumanità, sua profondità noumenica, quantunque ad essa sia collegata, su di essa sia fondata, e da essa sia pervasa» *SDA* (1945) p. 402.

26. «L'organizzazione gerarchico-sacramentale non è la manifestazione adeguata o assoluta della chiesa, dal che viene pure stabilita una certa sua relatività. Questa relativizzazione non sminuisce affatto tutta la forza e tutta la portata della chiesa, quale istituzione gerarchico-canonica, e non fa vacillare la divinità di questa istituzione nella storia, ma senza dubbio testimonia una certa non coincidenza tra la chiesa noumenica o mistica e la sua manifestazione istituzionale. E ciò, tutto sommato, significa che la forza della chiesa può estendersi, o meglio, non può non estendersi oltre i termini della chiesa istituzionale: *ecclesia extra ecclesias*» *SDA* (1945) p. 406; vid. *ibid.*, pp. 402 y 429-433.

27. Al hablar de sacramento universal en este contexto, Bulgakov entiende la manifestación fenoménica por la que la fe descubre el misterio de la salvación universal por la Iglesia (lo ontológico o definitivo).

todos los dones directamente, por lo que la institución sacramental-
jerárquica tiene un carácter de posteridad en relación a ella²⁸.

Dentro de este cuadro, los apóstoles tenían su carisma especial por el que les correspondía presidir la comunión en su conjunto. En sus personas el Señor instauró el «principio jerárquico» de la Iglesia. Pero el carisma apostólico es único e intransmisible como tal y pertenece igualmente a todos los apóstoles. (Más adelante veremos la conexión de los apóstoles con la jerarquía).

Para Bulgakov el «principio jerárquico» está fundado en la *sobornost'* y es manifestado en la Iglesia por el poder apostólico, que siempre es servicio a la unidad en el amor. Nuestro autor destaca que el poder no tiene una categorización jurídica. La Iglesia es un organismo espiritual de amor donde el ejercicio de este poder se realiza siempre dentro de ella y no sobre ella. Los apóstoles nunca actuaron sin la Iglesia²⁹. Por eso, para el teólogo ruso el concilio de Jerusalén era como el prototipo de la *sobornost'* en acto. Era la manifestación visible de la actuación de la Iglesia, en la que el Espíritu Santo que vive en «nosotros» habla. Ahí están reunidos no sólo los apóstoles, sino también los ancianos y los hermanos (Hech 15, 23), en los cuales Bulgakov no descubre un carácter jerárquico sino el hecho de que son los mayores en la comunidad. Se reúnen y proclaman la verdad. Este evento es un acto de la Iglesia como unidad múltiple en la que el Espíritu actúa. En el concilio la Iglesia expresa la verdad en que vive y existe. Lo hace desde su interior, porque el concilio es un órgano interno suyo³⁰.

2. *Eclesiología «eucarística»*

Bulgakov no tiene una «eclesiología eucarística», si entendemos por esto una doctrina sobre la Iglesia cuyo centro es el sacramento de la Eucaristía. Su *eclesiología* es más bien sofianica y eslavófila. Con todo, muchas ideas que después hemos visto aparecer en los autores que se detuvieron en la Eucaristía para conocer la Iglesia aparecen ya en Bulgakov. Por eso indicamos aquí las líneas comunes que nos parecen más importantes, situándolas en la visión del teólogo ruso.

28. Cfr. *SDA* (1945) pp. 405s.

29. Cfr. *Orth* (1932) p. 53.

30. Bulgakov entiende que los católicos defienden la existencia de un órgano de infalibilidad que es externo a la Iglesia, cfr. *Orth* (1932) p. 71.

Empezaremos por situar la Eucaristía en la visión eclesiológica de Bulgakov, mostrando los rasgos propios que la relacionan con la Iglesia. Después veremos cómo dice que la Iglesia apostólica entendía y vivía la Eucaristía. Este segundo paso parece necesario, puesto que él consideraba que la Iglesia apostólica era la manifestación más acorde con la naturaleza de la Iglesia.

Para Bulgakov la Eucaristía es la expresión más plena de la vida de la Iglesia en Cristo. La Eucaristía es una *expresión* de esa vida en Cristo, una expresión del *prius* ontológico de la Iglesia. En cierto sentido, la sitúa después de la ontología. Con esto queremos decir que la Eucaristía es una determinación —una especificación— de algo ontológicamente previo. Pero la Eucaristía es la expresión más plena de ese algo que es la Iglesia (la vida en Cristo, la teandría).

Alrededor de la Eucaristía se articula la variedad eclesial en su unidad. En la Eucaristía la Iglesia se revela como diversidad que dice relación a los demás y se revela como plenitud de Cristo. En la Eucaristía se genera y se significa la comunión a la que debe tender la Iglesia³¹. Este último aspecto nos hace ver una relación muy clara de la Eucaristía con la *sobornost'*. Por un lado la *sobornost'* es el clima donde se celebra la Eucaristía (la Eucaristía aparece como manifestación de ella). Por otro la Eucaristía tiene como fruto la *sobornost'*.

Lo que acabamos de decir también se aplica a la Iglesia cuando es vista como comunión de Iglesias locales. Éstas, por el Espíritu Santo, se reúnen en la asamblea eucarística. En la Eucaristía se da la unidad interna de todas las Iglesias locales y su relación con la Iglesia total³². La pertenencia al cuerpo de Cristo (en el sentido que cuerpo de Cristo toma para Bulgakov³³) está conectada con la Eucaristía.

Bulgakov afirma que en la época apostólica no existían los sacramentos tal y como los conocemos hoy. Le parece que su forma en la Iglesia apostólica es anterior e independiente de la que conocemos. Reconoce la existencia del Bautismo y la Eucaristía, aunque no identifica esta última con la «fracción del pan». La Eucaristía fue instituida por Cristo pero en esta época no tiene un modo determinado de realizarse ni un ministro determinado³⁴. Bulgakov ve en ella el sacramento por excelencia, el modo por excelencia de la realiza-

31. Sobre la base comunitaria de la Eucaristía y la afirmación de que por ella se realiza el Cuerpo de la Iglesia como Cuerpo de Cristo vid. *SDA* (1945) pp. 406, 421 y 423.

32. Al contrario de Afanassieff —contemporáneo suyo que le sobrevivió— la «eclesiología eucarística» de Bulgakov presupone que las iglesias locales son partes de la única Iglesia Universal, siendo Iglesia en cuanto que están unidas a esta última.

33. Vid. *supra*, nuestro epígrafe sobre la eclesiología paulina.

34. Cfr. *SDA* (1945) pp. 419s.

ción de la unidad de la Iglesia, del Cuerpo de Cristo, iniciada por la Encarnación y Pentecostés³⁵.

Bulgakov dice que la Iglesia apostólica se veía a sí misma como comunidad de creyentes. Para ella el carácter conciliar-comunitario de la celebración de la Eucaristía era fundamental. Con el pasar de los siglos, esta visión de la Eucaristía se desdibujó un poco. En aquél entonces la Eucaristía era el sacramento de la Iglesia *in sensu realissimo*. Se veía como la fuerza de la Encarnación y de la teandría actuándose y permaneciendo en el mundo. La Iglesia profesaba la venida del Verbo en carne a través de la Eucaristía. En ella se manifestaba que el Verbo se había unido con toda la humanidad para salvarla y unirla a Él³⁶.

Su celebración, por lo tanto, incluía a todos en la humanidad Santísima de Cristo, que permanece místicamente en el mundo a través de la acción del Espíritu Santo. Desde el inicio la Eucaristía fue vista como la realización de los reunidos como cuerpo de Cristo, por lo cual era por excelencia no jerárquica sino conciliar y comunitaria³⁷.

De aquí podemos concluir que, tanto en Bulgakov como en autores más recientes, la eclesiología eucarística dice referencia directa a la primitiva cristiandad. Sin embargo, muchos aspectos en que Bulgakov y otros autores difieren dependerán no tanto de la Eucaristía en sí misma sino del modo de entender otros factores eclesiales. Esto quiere decir que la Eucaristía no agota la explicación de la Iglesia, aunque sin duda facilita su comprensión como comunión y fundamenta la naturaleza de su unidad, abriendo perspectivas sobre el cristianismo primitivo y de los Padres de la Iglesia.

3. *De la Iglesia apostólica a la jerárquica*

Surge entonces la cuestión: ¿cómo se pasó de la Iglesia «conciliar» a la Iglesia «jerárquica»? ¿cómo interpretar este cambio? No se trata de preguntas ociosas, si tenemos presente la Reforma y, en la época más próxima a nuestro autor, el protestantismo liberal y el modernismo. Aunque los ortodoxos se mantuvieron al margen de estas cuestiones, que no han vivido, sí han recibido la teología occidental (tanto protestante como católica) y Bulgakov, entre otros, buscó expresar el sentir ortodoxo en tales cuestiones.

35. Cfr. WOG (1937) p. 138, en el mismo lugar da una interpretación sofianica.

36. Cfr. SDA (1945) p. 403.

37. Cfr. SDA (1945) pp. 422s.

Bulgakov creía que en el Nuevo Testamento no hay indicaciones directas de la organización de la Iglesia en circunscripciones ni de la jerarquía, aunque ahí se podrían ver los gérmenes de la organización moderna. Por eso le parecía que la especificidad de la época apostólica no debía ser ocultada por lecturas sesgadas del Nuevo Testamento.

Bulgakov consideraba que la lectura (según él) católica romana rechaza la originalidad del primer siglo al descubrir en él las líneas de la época posterior (un sistema jerárquico ya desarrollado). Eso sería como mirar a la Iglesia Apostólica intentando interpretarla según la organización actual de la Iglesia. Esta postura, para Bulgakov, desembocó en Trento con la afirmación de la institución de todos los sacramentos directamente por Cristo y la imposición de las manos como vía de sucesión apostólica³⁸. «La Iglesia apostólica no conoce nuestro sistema jerárquico, que aparece más tarde, al empezar el siglo II. Y no existe cualquier fundamento histórico suficiente para llenar este vacío en el mapa de la historia de la Iglesia mediante conjeturas dogmáticas»³⁹.

Para Bulgakov los protestantes creen que la Iglesia apostólica no tuvo jerarquía y, en nombre de esa Iglesia de los orígenes, la niegan también en la Iglesia actual. La jerarquía es vista como un pecado histórico y empobrecimiento de la espiritualidad original⁴⁰. Para Bulgakov, esta postura no tiene en consideración la historia en cuanto a su coherencia con el principio. Le parece que la postura protestante «inmoviliza la Iglesia» en la forma histórica del primer siglo, olvidando que esa forma histórica no es el criterio absoluto de lo que es eclesial. En ese sentido la postura protestante era una aplicación de criterios exteriores para reconocer la verdadera Iglesia.

Ante estas posturas, «católica romana» y protestante, Bulgakov propone: «¿no sería mejor tanto para uno como para otros, en vez de dividir la historia de la Iglesia en dos partes incompatibles, someterse humildemente a la realidad histórica, entendida como determinación de la voluntad de Dios, y aceptar el hecho de que la Iglesia del

38. Sentencia asumida por los ortodoxos que ven el episcopado como sucesor de los apóstoles y al Papa como sucesor de S. Pedro, cfr. *SDA* (1945) pp. 399s. Bulgakov aquí se separa de la doctrina tradicional ortodoxa y es consciente de ello, puesto que admite que muchos ortodoxos hacen la misma lectura «católica» del siglo apostólico.

39. «La chiesa apostolica non conosce il nostro sistema gerarchico, che sopraggiunge più tardi, a cominciare dal secondo secolo. E non vi è alcun fondamento storico sufficiente per colmare questo vuoto sulla carta della storia della chiesa mediante congetture dogmatiche» *SDA* (1945) pp. 398s. Esta misma afirmación ya estaba en *The Hierarchy and the Sacraments* (original de 1935).

40. Bulgakov cita expresamente esta opinión como de R. Shom, vid. *Hierarchy and Sacraments* (1937) p. 100.

“cristianismo de los orígenes”, como también la sucesiva Iglesia jerárquica, es la misma, idéntica, única Iglesia apostólica?»⁴¹.

Para Bulgakov no hay ruptura entre la Iglesia apostólica y la Iglesia institucional, es la misma Iglesia que está basada en la tradición. A la vez afirma una diversidad genuina entre las dos con base en sus interpretaciones de los documentos bíblicos y patrísticos de esa época. ¿Cómo conciliar, entonces, esa diversidad entre la «Iglesia apostólica» y la «Iglesia jerárquica»? ¿Con qué base se puede sostener una jerarquía que parece creación de la Iglesia y no de Dios? Bulgakov resuelve la difícil cuestión acudiendo a la consideración de la esencia de la Iglesia. Ésta es teándrica y su teandricidad tiene varias implicaciones:

a) su historicidad (la Iglesia se desarrolla en la historia sin que ningún momento histórico la agote o defina)⁴²;

b) la inseparabilidad «sinérgica» de las dos sofías. Esto supone que la sofía se presenta como el elemento de continuidad entre las varias épocas de la Iglesia. La sofía le permite afirmar que la jerarquía ya estaba insertada en el ser sofíánico de la Iglesia desde el principio; le permite negar que la jerarquía haya sido instituida por Cristo en la historia; y le permite afirmar que su origen en el siglo II está conectado con un estadio de la vida de la Iglesia que se corresponde con su mismo ser sofíánico)⁴³;

c) cognoscibilidad e incomprensibilidad de la esencia de la Iglesia (como crítica a las posturas «católica romana» y protestante)⁴⁴.

De esta distinción entre la Iglesia apostólica y la jerárquica Bulgakov saca una conclusión: «la verdad más importante que deriva de este hecho es que la organización jerárquico-sacramental no es la manifestación adecuada o absoluta de la Iglesia, por lo que se deduce también una cierta relatividad suya. Tal relativización no dismi-

41. «Non sarebbe meglio sia per l'uno che per l'altra, invece di lacerare la storia della chiesa in due parti incompatibili, sottomettersi umilmente alla realtà storica, quale determinazione della volontà di Dio, e accettare il fatto che la chiesa del "cristianesimo delle origini", come pure la successiva chiesa gerarchica, è la medesima, identica, unica chiesa apostolica?» *SDA* (1945) p. 400.

42. Se trata de una historicidad «supra-histórica», por decirlo de algún modo, porque la historia parece más bien un lugar (o aspecto) donde se desarrolla la Iglesia (en cuanto organización) que una dimensión de su ser (sofíánico).

43. En la doctrina católica la comprensión de la jerarquía supone siempre una base que es la mediación de la Humanidad Santísima de Cristo o, en términos más escolásticos, la consideración de la gracia capital de Cristo. En Bulgakov la jerarquía no supone la mediación cristológica, sino la sofíánica.

44. Cfr. *SDA* (1945) p. 401.

nuye para nada toda la fuerza y toda la estructura de la Iglesia, como institución jerárquico-canónica, y no compromete la divinidad de esta institución en la historia, aunque atestigüa, sin duda, una cierta no coincidencia entre Iglesia nouménica o mística y su manifestación institucional»⁴⁵. Bulgakov sitúa la jerarquía y los sacramentos, como los conocemos hoy, en un segundo momento post-apostólico, que se funda en el momento anterior y del cual es continuación. En los dos momentos está la misma Iglesia idéntica a sí misma en su ser sofiánico.

En nuestra opinión, hay un problema relacionado con la idea sofiánica de la Iglesia, porque es ella la que «salva» la Iglesia sacramental-jerárquica de ser una pura decisión humana, pero lo hace fundándola en la sofia (que es un fundamento «ontológico»⁴⁶). A esto se añade que la relación entre lo nouménico y lo fenoménico no es muy precisa. Por eso, en esta cuestión concreta parece más cierto valorar su visión de la Iglesia durante el siglo I. Bulgakov admite la interpretación común entre varios autores protestantes de su época sobre la organización visible de la Iglesia en esa época de la historia. Por eso intenta explicar el paso de un siglo al otro. Hay que decir que su aceptación de la postura protestante es muy acorde con su visión de la *sobornost'*, muy eslavófila. Por eso, su opción no es el fruto únicamente de la insensibilidad histórica, no reside sólo en un acercamiento querido a los protestantes, sino que se basa en unas ideas eslavófilas acariciadas desde hacía tiempo.

En todo este debate encontramos siempre el recurso a lo que está más allá de la historia. Según Bulgakov, los católicos y los protestantes postulan una serie de categorías para definir lo que es eclesial (todas ellas tomadas del exterior y elevadas a un rango categorial). Para Bulgakov esa abstracción realizada por los «occidentales» significaba que las categorías elegidas se veían en el plano ontológico (como lo esencial de la Iglesia). Ya hemos visto lo que Bulgakov entendía por esencial en la Iglesia y podemos comprender, así, el vigor de sus críticas.

45. «La verità più importante, derivante da questo fatto, è che l'organizzazione gerarchico-sacramentale non è la manifestazione adeguata o assoluta della chiesa, dal che viene pure stabilita una certa sua relatività. Questa relativizzazione non sminuisce affatto tutta la forza e tutta la portata della chiesa, quale istituzione gerarchico-canonica, e non fa vacillare la divinità di questa istituzione nella storia, ma senza dubbio testimonia una certa non coincidenza tra la chiesa noumenica o mistica e la sua manifestazione istituzionale» SDA (1945) p. 406.

46. Este fundamento «sofiánico» hace pensar en un cierto determinismo en Dios, aunque también habría que tener en cuenta el carácter místico de la sofia en esa valoración.

Pero la solución de Bulgakov adolece de la misma enfermedad: no tener en cuenta todo lo que supone la historia o, si queremos, la cooperación del hombre con Dios en la dispensación de la salvación. Es decir, el recurso al ser sofianico hace desaparecer al menos una parte de la comprensión que los primeros cristianos tenían de su ser Iglesia, y de quienes eran los primeros sucesores de los apóstoles. La intervención de la decisión humana en asunto tan delicado se entiende como algo que da relatividad a la Iglesia. Por eso, sólo entra en su explicación desde la perspectiva de su inadecuación con relación a la esencia de la Iglesia⁴⁷.

4. *El origen de la jerarquía*

Según Bulgakov, a medida que la celebración habitual de los sacramentos se cumplía, surgió la jerarquía. El proceso de jerarquización se realizó desde el inicio del siglo II⁴⁸ con la convicción de que la Eucaristía debía ser realizada por el obispo⁴⁹. Bulgakov creía comprensible la necesidad de que la Eucaristía tuviera de una garantía eclesial de su propia autenticidad, por lo que no podía seguir siendo patrimonio de los profetas y pasó al sacerdocio. La *κοινωνία* como Eucaristía tuvo que marcar la cristalización jerárquica, en que los ministros legítimos bien definidos dicen referencia al signo visible del sacramento⁵⁰.

Hasta S. Cipriano, el proceso de jerarquización dio dos pasos más: el primero llevó a la convicción de que la jerarquía era sucesora de los apóstoles y el segundo llevó a la consideración de la importancia de su lugar en la Iglesia.

Por tanto, la sucesión apostólica es una doctrina que emana del proceso de jerarquización. Esto no quiere decir que Bulgakov vea esta doctrina como una arbitrariedad, pues en todo su análisis histó-

47. El temor a la hipertrofia de la jerarquía, junto con sus ideas eslavófilas, le lleva a esta postura. Curiosamente, esto no ocurre con la intervención del hombre en la sofianización del mundo. Sobre estas cuestiones nos detendremos más adelante.

48. El mejor estudio histórico de Bulgakov sobre la jerarquía, según Swierkosz, se encuentra en *L'Orthodoxie* (1932) pp. 44-49. Swierkosz opina que, en esta cuestión, Bulgakov buscó dos puntos de vista: el histórico y el místico, en un equilibrio que no siempre logró mantener, esto se nota claramente en *L'Orthodoxie* y en *La Sposa dell'Agnello* (1945).

49. Esta es su interpretación de las cartas de S. Ignacio a los de Esmirna y a los de Filadelfia; cfr. *SDA* (1945) pp. 419s.

50. Cfr. *Orth* (1932) pp. 47s.; *SDA* (1945) pp. 423s. Bulgakov subraya este hecho por temor a una «jerarquización» de la Iglesia, que cree haber sido concomitante en este proceso, como veremos más adelante.

rico permanece la defensa de su postura: los sacramentos y la jerarquía surgen en la vida de la Iglesia como instituciones suyas y correlativas, fruto de la acción del Espíritu Santo y de la historia⁵¹.

Los sacramentos surgen en tiempos distintos (unos antes y otros después). Al quitarles su raíz apostólica e histórica, Bulgakov no quería unirse a los protestantes, porque afirmaba la fuerza y eficacia de los sacramentos. Sin embargo, le parece más acorde con el Nuevo Testamento la interpretación que da, eliminando la «ficción dogmática» (son sus palabras) de su institución por Cristo, que los confió a los apóstoles y, a través de éstos, a la Iglesia a través de la sucesión apostólica⁵².

En el fondo, Bulgakov mira la cuestión del origen de la jerarquía con una preocupación doble. Por un lado, mantener su eclesiología basada en la teandría, lo cual excluye cualquier tipo de división de la Iglesia en dos partes (docente y discente, gobernante y gobernada)⁵³. Por otro afirma el principio jerárquico de la Iglesia como algo originario, consecuente con su esencia, que marca a *todos* los miembros con el sacerdocio real universal. Éste es la base del sacerdocio ministerial, y no al revés. El sacerdocio ministerial surge de una doble raíz: de la institución divina y de la historia, puesto que Bulgakov niega la existencia de la jerarquía, tal como la conocemos, en el siglo apostólico.

Podríamos resumir su postura con palabras de Swierkosz: «La Iglesia tiene, entre otras características, la de ser sociedad. Lo tiene desde su nacimiento. La sociedad de la Iglesia siempre se organizó de una determinada forma. El orden en la vida de la Iglesia no es sólo una necesidad interior que debe su existencia a la necesidad que el Espíritu tiene de manifestarse visiblemente y comunicarse en formas identificables y objetivas. Este orden fue introducido por el Cristo histórico y confiado a la Iglesia que tiene su origen y es representada por los Doce. La Iglesia, desde entonces, siguió conservando lo que los

51. Sobre la correlación sacramentos-jerarquía y su institución histórico-divina, cfr. *SDA* (1945) pp. 406s., 421 y 426s.; *Orth* (1932) pp. 126s.

52. Cfr. *SDA* (1945) p. 405. Bulgakov no niega que todo lo que existe hoy en la Iglesia es apostólico. Lo que no quiere es que se interprete ingenuamente que todo lo que existe hoy (los 7 sacramentos y la jerarquía en tres grados) ya existía en el periodo apostólico, vid. *One, Holy* (1931) pp. 29s.

53. Cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, pp. 62 y 66-72. Swierkosz cree que las posturas combatidas solo existen en la imaginación de Bulgakov. Por otro lado, cuando Bulgakov afirma que la jerarquía es de institución divina, pero surge históricamente, está queriendo ver en el principio jerárquico la misma realidad teándrica que ve en la Iglesia; vid. *Hierarchy and Sacraments* (1937) pp. 98s.

Doce le transmitieron y rápidamente hizo surgir ciertos órganos que deberían ser sus testigos objetivos y sus guardianes. Tales son los órganos de la jerarquía en tres grados»⁵⁴.

Así podemos entender mejor el contraste entre sus posturas referentes al origen de la jerarquía a lo largo de su periodo parisino⁵⁵. En *L'Orthodoxie* se advierte que los apóstoles instituyeron sucesores: «Ellos [los apóstoles] instituyeron que la comunicación de esos dones se hiciera por la jerarquía que ellos establecieron, cuyo poder está unido a la sucesión apostólica directa e ininterrumpida, la jerarquía del episcopado con los presbíteros y los diáconos»⁵⁶. En *La Sposa dell'Ag-nello* Bulgakov matiza la cuestión de tal institución al determinar que el concepto de «sucesión apostólica» no indica una «directa sucesión apostólica»: «Esta idea del origen de la jerarquía directamente de Cristo (...) puede ser aceptada sólo en forma general, es decir, en ningún caso (...) en el sentido de una directa sucesión apostólica (...) La jerarquía en su forma actual fue instituida por la Iglesia y, en este sentido, aunque sólo en éste sentido, es una institución histórica. Esto significa que la Iglesia, como Cuerpo de Cristo, movido por el Espíritu Santo, asumió esta institución en el desarrollo y actuación del principio

54. «L'Église possède entre autres aspects, celui aussi de société. Elle avait cet aspect depuis sa naissance. La société de l'Église était toujours organisée d'une certaine façon. L'ordre dans la vie de l'Église n'est pas seulement une nécessité intérieure qui doit son existence aux besoins de l'Esprit de se manifester visiblement et de se communiquer dans des formes identifiables et objectives. Cet ordre avait été introduit par le Christ historique et confié à l'Église qui prenait ses origines et était représentée par les Douze. L'Église avait ensuite continué à conserver ce que les Douze lui avaient transmis et bien vite elle avait fait ressortir certains organes qui devaient en être les témoins objectifs et les gardiens. Ces organes sont les organes de la hiérarchie des 3 degrés», S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 63, también ahí indica que Bulgakov es confuso en sus posturas sobre la jerarquía y sus orígenes; cfr. también P. LESKOVEC, *o.c.*, p. 377.

55. Son distintas las posturas presentadas en *L'Orthodoxie* y en *La Esposa del Cordero*; para Swierkosz, el cambio se realiza en su trabajo «*The Hierarchy and the Sacraments*» (1937), que es una colaboración suya a una obra colectiva editada en el ámbito de Faith and Order. En ella se advierte una profundización en el sacerdocio común de los fieles y una clara intencionalidad ecuménica. Además, asume ahí mayor relevancia la *sobornost'*, su principio fundamental de la eclesiología; vid. *The Problem of the Church* (1931) p. 69. Para B. SCHULTZE, «*The Hierarchy and the Sacraments*» tiene algunos influjos protestantes; cfr. B. SCHULTZE, *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, en *OrChrP* 7 (1942) 201; P. LESKOVEC admite que, además, hay un influjo de las «ideas democráticas» (cfr. *o.c.*, p. 372). Este contraste entre las dos obras citadas es un ejemplo que avala lo que decía Andronikov: en *L'Orthodoxie* Bulgakov no explica sus ideas sobre la Iglesia, hay que encontrarlas en otras obras. Como hemos dicho al presentar sus obras, nos parece que el influjo eslavófilo es más determinante para la comprensión de esta postura que el hecho de que en *L'Orthodoxie* a penas se trate de la sofología.

56. «Ils ont institué que la communication de ces dons se ferait par la hiérarchie qu'ils établirent, dont le pouvoir tient à la succession apostolique directe et ininterrompue, la hiérarchie de l'épiscopat avec les presbytres et les diacres» *Orth* (1932) p. 46.

jerárquico-orgánico a ella inherente»⁵⁷. Por detrás de esta afirmación está también su temor a una hipertrofia de la jerarquía que llevaría al clericalismo. Éste, según él, identifica la Iglesia con la jerarquía y divide de la Iglesia en dos partes desiguales, dañando la *sobornost*⁵⁸.

Así, «la Iglesia en cuanto Cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo, es la plenitud, de la que emana el servicio o ministerio jerárquico»⁵⁹. Con su postura, Bulgakov cree que «se superan no sólo el juridicismo veterotestamentario y romano, sino también el ocasionalismo, según el cual la jerarquía es recibida como un apéndice externo, aunque fruto de la gracia, en la Iglesia; como, a pesar de todo, una especie de *deus ex machina*, mientras que, en realidad, la Iglesia es jerárquica en toda su propia extensión; y la jerarquía es sólo una manifestación organizada de este carácter jerárquico, que es el ser mismo de la Iglesia y no sólo una institución»⁶⁰.

57. «Questo pensiero sull'origine della gerarchia direttamente da Cristo (...) può essere accettato soltanto in forma generale, vale a dire in nessun caso (...) nel senso di una diretta successione apostolica (...). La gerarchia nella forma attuale è stata istituita dalla chiesa, e, in questo senso, quantunque appunto solo in questo senso, è un'istituzione storica. Ciò significa che la chiesa, quale corpo del Cristo, mosso dallo Spirito Santo, ha assunto questa istituzione nello sviluppo e nell'attuazione del principio gerarchico-organico, ad essa inerente» *SDA* (1945) pp. 411s. Más explícito: «Le mani degli apostoli sono distese nell'atto dell'imposizione su tutti quanti i cristiani, quale sacerdozio universale, quantunque tocchino spiritualmente ciascuno a modo suo. Per la gerarchia dei diversi gradi, questo contatto si attua nel sacramento dell'ordine sacro; per i laici invece nel sacramento della cresima, che è parimenti in grado di elevarli alla dignità del sacerdozio universale» *idem*, p. 419.

58. Toda su crítica al concepto de «vicario de Cristo» viene de este planteamiento, según el cual la jerarquía se sitúa en el lugar de Cristo, *sobre* la Iglesia y no *en* la Iglesia (nivel sacramental-organizacional). Como si el poder jerárquico-sacramental se transformara en místico-orgánico, asemejándose a la doctrina sobre Cristo-cabeza de la Iglesia. Pero Cristo no es cabeza en un cuerpo del que es parte, aunque se tratara de la más importante. Cristo es cabeza de la Iglesia y esto es ser mucho más que parte del cuerpo, es el cuerpo en su unidad. Así, el sacerdocio de Cristo no es el inicio de una serie, sino el fundamento; cfr. *SDA* (1945) pp. 409-419. En esta obra Bulgakov ve el origen de la jerarquía en conexión con su visión de la Iglesia y su fundamento místico, buscando descubrir de donde toma fuerza el principio jerárquico. Sobran comentarios sobre la concordancia substancial entre católicos y ortodoxos en relación al concepto de vicario de Cristo.

59. «La chiesa, in quanto corpo del Cristo e tempio dello Spirito Santo, è la pienezza, da cui emana altresì il servizio o ministero gerarchico» *SDA* (1945) p. 416. Emanar no quiere decir que la jerarquía tenga un origen histórico, como si la Iglesia se autodonara a sí misma un organismo. Sencillamente quiere decir que la jerarquía es producto de la Iglesia, no su creación, es la realización visible del principio jerárquico que fue instituido por Cristo, su institución histórica es la asunción por parte de la Iglesia de una forma suya.

60. «Si superano non solo il giuridismo veterotestamentario e romano, ma anche l'occasionalismo, secondo cui la gerarchia è recepita come un appendice esterna, quantunque frutto della grazia, alla chiesa, come, nonostante tutto, una specie di *deus ex machina*, mentre in realtà la chiesa è gerarchica in tutta la propria estensione; e la gerarchia è soltanto la manifestazione organizzata di questa gerarchicità, che è l'essere stesso della chiesa, e non solo un'istituzione» *SDA* (1945) pp. 416s.; la continuidad entre los apóstoles y la jerarquía está asegurada por

El temor de Bulgakov a una visión jerárquica de la Iglesia que la divide en dos partes es algo recurrente en la mayoría de sus obras, como aparece aquí de manifiesto. Muchas veces, considera que esa visión jerárquica de la Iglesia es propia de la Iglesia romana, y se había agudizado (dogmatizado) después del Concilio Vaticano I.

Congar, que leyó *L'Orthodoxie*, contestó a Bulgakov sobre esta cuestión. En su respuesta subrayaba que la función magisterial de la jerarquía se realiza *en* la Iglesia y siempre proclama la fe de la Iglesia⁶¹. Sin embargo, el teólogo francés también admitía que la apologética y la teología católica, sobre el magisterio *en* la comunión eclesial, se quedaba corta en relación al pensamiento real de la Iglesia Católica. Para Congar, el modo en que Bulgakov y otros teólogos ortodoxos presentaban la doctrina de la infalibilidad del Papa —por ejemplo— no respondía exactamente al contenido de este dogma. El tan atacado «ex sese» del Concilio Vaticano I no elimina el hecho del *consensus* previo de la Iglesia, sino la necesidad de un acto de la Iglesia que enuncie previamente ese *consensus* y que daría su valor a la definición papal⁶².

Volviendo al proceso de jerarquización de la Iglesia, que refleja aspectos importantes de su lucha contra la visión jerarcológica, nuestro autor ataca el «filtro» dogmático con que se lee la Iglesia apostólica a partir de la Iglesia sacramental-jerárquica de los siglos siguientes. Ese «filtro», según él, mira a los apóstoles como señores absolutos por encima de la Iglesia, situación que se prolongaría, por

la unidad e identidad de la vida de la Iglesia que nunca se interrumpe y se va expresando diversamente en tiempos diversos, siendo siempre fiel a su naturaleza; cfr. *Orth* (1932) p. 48.

61. Hablando de la conocida fórmula «ex sese, non autem ex consensu ecclesiae», un trabajo reciente dice: «Os resultados da investigação sobre o Concílio Vaticano I e particularmente sobre a origem e o contexto desta fórmula, intencionalmente antigalicana, não deixam quaisquer dúvidas de que ela não pode ser entendida como atribuindo ao papa uma capacidade arbitrária de decisão em matéria de fé, como se o papa pudesse decidir individualmente —sem ligação com a Igreja e sem relação com a fé da mesma Igreja— de maneira definitiva qualquer questão relativa a fé ou à moral (...) Pressupõe-se, pois, o consenso prévio da Igreja universal sobre aquele ponto da fé que pode ser objecto de uma definição com a pretensão de infalibilidade. No próprio texto aprovado pelo Vaticano I assinala-se o esforço constantemente desenvolvido pelos bispos de Roma no sentido de apurarem a fé da Igreja espalhada por toda a terra em ordem a conserva-la e proclamá-la com fidelidade» en J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Ed. Didaskalia, Lisboa 1994, pp. 62s.

62. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Cristianos desunidos*, Verbo Divino, Estella 1967, p. 319 (original de 1937). «O que a fórmula do Vaticano I rejeita —contra tendências atribuídas na época principalmente ao galicanismo— é que as definições do papa necessitem, como elemento constitutivo da sua verdade e validade, quer o consentimento prévio da Igreja expresso de forma jurídica quer uma ratificação subsequente por parte dos bispos ou do povo crente» en J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Ed. Didaskalia, Lisboa 1994, p. 63.

la sucesión apostólica, en idéntico estatuto para los obispos⁶³. Nos parece que, al realizar conclusiones tan rápidas desde el nivel «nouménico» hacia el nivel «fenoménico», Bulgakov confunde su plano ontológico (donde habló de la *sobornost'* y de la sofianicidad de la Iglesia) con el plano sacramental e histórico (donde se da la estructura de la Iglesia *in via*).

Bulgakov nunca dice cómo sería la jerarquía del siglo apostólico ni cuando surgió el cambio a la jerarquía en tres grados, que considera históricamente imposible descubrir⁶⁴. Nos parece que confunde la ausencia del dato histórico con la ausencia de visibilidad de la sucesión apostólica. Según la postura ortodoxa clásica y la católica, el hecho de que haya dudas históricas de cómo se realizó el paso a la jerarquía organizada no quiere decir que los apóstoles no hayan transmitido los poderes transmisibles a aquellos que eligieron. De éstos y de sus sucesores, los obispos han recibido su encargo. Lo que no cabe en la postura ortodoxa clásica ni en la católica es un paso intermedio donde la autoridad apostólica se sumergió en la masa y de ésta resurgió más tarde en favor de los obispos⁶⁵.

Finalizamos esta consideración del origen de la jerarquía en Bulgakov diciendo que, en este proceso de «jerarquización» de la Iglesia se dan dos características interesantes. La primera es que la jerarquía surgida como signo de la Eucaristía extiende su poder a la administración de los demás sacramentos⁶⁶. La segunda es que extiende sus prerrogativas a la predicación y al gobierno, con base en la posesión de dones carismáticos que se relacionan con su misión básica⁶⁷. De este movimiento expansivo de la jerarquía surge la doctrina del *caris-*

63. A veces es difícil entender lo que dice porque entra en polémica con posturas que considera romanas. En su rechazo de la postura protestante se ve más claramente como la institución jerárquica no está refñida con los dones carismáticos y de profecía en particular; cfr. p. e. *Orth* (1932) pp. 56s.

64. Cfr. *Orth* (1932) p. 47; *SDA* (1945) p. 415; *Hierarchy and the Sacraments* (1937) p. 95. Sobre sus análisis históricos, tanto S. SWIERKOSZ (*o.c.*, p. 63) como A. NICHOLS (*Theology in the Russian Diaspora*, Cambridge 1989, p. 151) denuncian el poco cuidado de Bulgakov. En efecto, es difícil no preguntarse cómo lee Bulgakov la Epístola de S. Clemente Romano a los Corintios (XLII), en la que es patente la sucesión del envío, es decir, que la jerarquía fue enviada por parte de los apóstoles. Otra cosa sería basarse en esa epístola para resolver la cuestión de la *modalidad* del envío.

65. Bouyer considera que esta explicación está influida por el derecho civil del tardo medioevo y fue acogida por la reforma, cfr. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio*, Cittadella Ed., Assisi 1971, pp. 372s.

66. Cfr. *SDA* (1945) p. 425, el Bautismo permanece como testimonio del estado primordial de la Iglesia, pre-jerárquico. Más adelante veremos como esto está relacionado con su visión del sacerdocio común y ministerial.

67. Sobre la extensión de los poderes jerárquicos vid. *Hierarchy and the Sacraments* (1937) pp. 115s.

ma veritatis, y de la infalibilidad, así como las complejas organizaciones canónicas. Bulgakov reconoce que el derecho (que —según él— no debe ser dogmatizado⁶⁸) ha influido mucho en estas últimas.

III. LA JERARQUÍA

Terminamos este capítulo considerando cómo ve Bulgakov el lugar de la jerarquía en la Iglesia. Hemos visto que no la relaciona directamente a Cristo. Tampoco guarda relación con el misterio de la Iglesia (pretendidamente vaciado de todo lo que «rompa» su unidad).

Esto sería suficiente para afirmar que Bulgakov tiene una postura antijerárquica. Con todo, no podemos olvidar que la historia manifiesta en sus distintas épocas una evolución hacia la unión entre las dos sofías. De este modo, el estatuto histórico actual de la Iglesia (con su jerarquía) adquiere un valor que parecía muy comprometido por los supuestos que hemos analizado. El valor readquirido se encuentra a un nivel «fenoménico», por utilizar la expresión de Bulgakov, porque no hay una relación directa de la jerarquía con el principio sofianico⁶⁹. La jerarquía parecía perdida para el marco eclesial, pero adquiere de nuevo un estatuto gracias a una consecuencia de la sofíología⁷⁰. Pero Bulgakov debió pagar un precio por negarle un puesto en el marco eclesiológico y afirmarlo en el marco de la historia vista desde la sofía.

1. *Los tria munera de la jerarquía*

Bulgakov no pone en tela de juicio la jerarquía en sus tres grados, ni cuestiona su estructuración sacramental, especialmente cuan-

68. En el sentido de sacralizado, como le parece que la Iglesia Católica hace; cfr. *SDA* (1945) p. 407.

69. Como hemos dicho, Bulgakov basa la jerarquía en el sacerdocio común, y este último en la teandría. Por tanto, la relación de la jerarquía con el principio sofianico se hace indirectamente, es decir, a través del sacerdocio común.

70. Por eso un análisis de la eclesiología de Bulgakov que no considere su marco sofianico encontrará más contradicciones en el estudio de la jerarquía, que aquellas que realmente ya tiene. En ese sentido, Vallière se fija más en la coherencia de esta postura de Bulgakov con su sistema sofianico (cfr. P. VALLIÈRE, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2000, p. 361s.), y Swierkosz atiende principalmente a su coherencia con el eslavofilismo. El primero muestra mejor cómo entiende Bulgakov la intervención del hombre en la vida de la Iglesia, el segundo subraya la especificidad de la estructura sacramental de la Iglesia dentro de todos los elementos divino-humanos de la Iglesia.

do se trata de la función estrictamente sacerdotal⁷¹. Pero esto no ocurre con los demás *munera*. Bulgakov afirma que la jerarquía no tiene prioridad sobre el carácter comunional. En el seno del organismo espiritual de la Iglesia, todo se hace en la unidad del amor y ningún órgano puede existir en la Iglesia sin depender de otros⁷².

En cierto sentido podríamos afirmar que Bulgakov asume el concepto de sacerdocio común, que se incorpora muy bien en su sistema eslavófilo y sofiológico. Sin embargo, plantear la jerarquía en oposición al sacerdocio común muestra una herencia eslavófila⁷³.

Como hemos visto, las funciones de enseñanza y gobierno derivan de la potestad sacerdotal de realizar los sacramentos⁷⁴. Pero Bulgakov no cree que la función de enseñanza sea exclusiva de la jerarquía y la basa en el sacerdocio universal. Justifica las restricciones impuestas al laico por motivos disciplinares y no de naturaleza carismática⁷⁵. De fondo encontramos la misma *sobornost'* y el rechazo de la división de la Iglesia en docente y discente. Esto no le llevará a negar a la jerarquía su función de enseñanza en la liturgia y de vigilancia en la fe (fundada en el poder sacramental), pero tendrá consecuencias a la hora de considerar la infalibilidad de la Iglesia y el estatuto de los concilios como órganos de enseñanza.

En lo que respecta a la función de gobierno, Swierkosz considera decisivo el influjo khomiakoviano en Bulgakov. De hecho, el principio de la *sobornost'* (insertado en su eclesiología sofiológica) asume gran importancia en su visión del *munus regendi*. Éste debe ser realizado en el marco comunitario y no debe «ofender el amor»⁷⁶.

71. Cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 79. Para Congar, el modo en que Bulgakov ve las funciones de la jerarquía en la Iglesia es ambiguo: a veces es conforme al modo en que lo ven los católicos, pero las coincidencias doctrinales que se encuentran no son los principios estructurantes de la síntesis bulgakoviana en este ámbito. vid. *Cristianos desunidos*, Verbo Divino, Estella 1967, p. 324 (original de 1937).

72. Cfr. *Orth* (1932) p. 55.

73. Tanto Schultze como Swierkosz reconocen un progresivo descubrimiento, por parte de Bulgakov, del sacerdocio común. B. Schultze cree que este descubrimiento viene lastrado de protestantismo, que llevó Bulgakov a relativizar el sacerdocio ministerial. Swierkosz cree que siempre mantuvo la defensa de un sacerdocio ministerial. Son varios los reproches y los llamamientos de Bulgakov a los protestantes para que lo recibieran de nuevo (cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 109). Para Bulgakov el sacerdocio común es fundamento del ministerial pero no lo puede conferir. Además los laicos reciben su sacerdocio común a través de los clérigos y todos pertenecen a la plenitud de la *sobornost'*; cfr. *Orth* (1932) pp. 55s.

74. Cfr. *Orth* (1932) p. 57; *SDA* (1945) p. 407.

75. Cfr. *Orth* (1932) pp. 60-64; *Hierarchy and the Sacraments* (1937) pp. 117s. Bulgakov piensa que es una exageración prohibir absolutamente a los laicos la enseñanza y la teología.

76. Cfr. B. SCHULTZE, *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, en *OrChrP* 7 (1941) 203. Sobre el puesto reservado a la jerarquía, Bulgakov afirma que es como el esqueleto del cuerpo eclesial (*Orth*, p. 59) o bien su columna vertebral (*SDA*, p. 415). Ella está en el cuerpo y es producida por éste —no creada— con la función de sostenerlo.

El *munus regendi* de la jerarquía está estrechamente relacionado con sus otras funciones⁷⁷, pero es más autónomo en relación al *munus sanctificandi* que la función de enseñar⁷⁸.

2. La jerarquía en la Iglesia local y en la comunión de las Iglesias

El poder sacramental se hace organizador del poder eclesial de una forma natural y es, en definitiva, el fundamento del derecho eclesiástico. Una vez que el obispo lleva en sí la plenitud del poder sacramental-carismático, se hace el centro alrededor del cual gira toda la vida de la comunidad eclesial, que depende de él «del modo más esencial»⁷⁹. Esta potestad tiene el carácter de servicio y es de un tipo completamente distinto al de los gobiernos civiles. Por eso, el derecho eclesiástico para Bulgakov es un derecho *sui generis*.

Pero éste es sólo un aspecto, que vale en el contexto de una Iglesia particular en relación con su obispo. Si consideramos el poder supralocal, Bulgakov «subraya el carácter conciliar del episcopado. Según él, el episcopado es conciliar tanto en sus orígenes como en su existencia»⁸⁰. En esta línea, todas las organizaciones y estructuras supradiocesanas son vistas como desarrollos históricos que podrían haber ocurrido de forma diversa, son replanteables y pertenecen al ámbito puramente fenoménico de la Iglesia como institución histórica⁸¹.

Por lo tanto, fuera del ámbito local, la autoridad de la jerarquía está vinculada al principio de la *sobornost'* y es independiente del poder sacramental. Podríamos decir que en Bulgakov hay como dos jerarquías: la sacramental y la canónica (según estemos considerando el ámbito diocesano o supradiocesano). En la línea de división de las dos jerarquías está el obispo, que es a la vez el representante del tercer grado de la jerarquía sacramental y del primer grado jerárquico-canónico (que seguiría con los metropolitans y patriarcas). La diócesis se presenta como una unidad sacramental de la Iglesia, lo cual lleva

77. Cfr. Orth (1932) pp. 57s.

78. Cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 78.

79. Cfr. Orth (1932) p. 51.

80. «Quand il s'agit du gouvernement d'une unité ecclésiastique plus grande qu'un diocèse, et, par conséquent, du gouvernement de toute l'Église, B. souligne le caractère conciliaire (sobornyj) de l'épiscopat. Selon lui, l'épiscopat est conciliaire soit dans ses origines soit dans son existence», S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 78. Bulgakov afirma que en la persona de su obispo, cada Iglesia local participa de las relaciones mutuas que el obispo tiene en virtud de su carácter ecuménico (porque el obispo detiene su poder *in solidum* con los demás); vid. *One, Holy* (1931) p. 19.

81. Cfr. Orth (1932) pp. 52 y 105s.; SDA (1945) p. 407.

a una concepción de la Iglesia terrenal como federación de diócesis *tout court*⁸². Pero, como la esencia de la Iglesia es la teandría que se realiza en la conciliaridad, siempre parece quedar abierta una puerta a soluciones estructurales de la organización canónica supradiocesana⁸³.

El ámbito sacramental parece encerrado en diócesis, pero Bulgakov afirma que la gracia no se da sólo por los sacramentos sino también en la inspiración profético-real, la cual trasciende los límites sacramentales⁸⁴. Como para Bulgakov lo canónico es algo relativo, las funciones de gobierno y magisterio de los obispos pueden estar afectadas de esa relatividad⁸⁵, pero no la Iglesia en su esencia, donde se da tanto la institución como la profecía y la gracia sacramental⁸⁶.

Se impone una precisión. Aunque Bulgakov relativiza la fenomenología, considera los órganos canónicos como símbolos de la unidad en la fe (también los concilios). Bulgakov también reconoce el derecho-deber de la jerarquía ortodoxa universal en la defensa de la ortodoxia en una determinada Iglesia local⁸⁷. Esta actuación es vista como el ejercicio de la sobornost' *in actu*⁸⁸.

82. Cfr. *Thesen über die Kirche*, en H. ALIVISATOS (dir.), *Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre-6 Décembre 1936*, Pyrsos, Athènes 1939, p. 132; se trata de su visión canónica de la Iglesia institucional.

83. Cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, pp. 193s. Estamos muy lejos de la visión en que en el obispo y a través de él, en su solidaridad colegial con todo el episcopado, la Iglesia local se une a la católica. Bulgakov no niega la unión de todas las Iglesias locales, en el nivel ontológico y sofiánico. Pero en el nivel fenoménico las estructuras canónicas parecen muchas veces arbitrarias. Bulgakov no les dedica ningún interés y, por eso, no es posible dilucidar sus ideas sobre la estructura sacramental de la Iglesia en su concreción histórica. Sólo podemos decir que afirma el primado del factor místico sobre el canónico. El dato institucional de la Iglesia es sólo un vestido canónico tejido con la materia de la historia. Estamos lejos de poder considerar la estructura canónica como un elemento de ayuda a cada Iglesia local, de apertura de unas iglesias locales a otras, de servicio a la comunión; vid. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Orientalis Lumen*, 2 de mayo de 1995, n. 7.

84. Cfr. *SDA* (1945) pp. 430s.

85. Cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 79.

86. Cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, pp. 76s.

87. Cfr. *Orth* (1932) p. 104.

88. Bulgakov acusa a la Iglesia Católica de reservar esta actuación a Roma. Aunque hemos ahorrado al lector muchos reproches anticatólicos y antiprotestantes, presentamos éste como ejemplo de la comprensión que el autor tiene del catolicismo romano. Hay que reconocer que la toma de conciencia de la figura del Papa puede haber llevado a algunos a una comprensión «pasiva» del episcopado. Pero suponer que el dogma del Vaticano I anula la responsabilidad de todo el episcopado sería una parcialidad. En favor de Bulgakov podría estar un contacto con las opiniones católicas que no haya sido completo, pues de hecho los grandes desarrollos en relación al papel del obispo se dieron en Trento y en el Vaticano II. Es casi cierto que Bulgakov leyó la célebre carta colectiva del episcopado alemán (que interpreta la Constitución dogmática *Pastor Aeternus*, y es de 1875) porque Dom Lambert Beauduin la tradujo al francés y la publicó en *Irénikon*. Como se sabe, esta revista era muy considerada en los medios ortodoxos de París; vid. L. BEAUDUIN, *L'infaillibilité du Pape et l'Union*, en *Irén* 5

Vemos así que la Iglesia local es vista como una organización sacramental-jerárquica, tesoro de los dones de la gracia. Pero la Iglesia local no agota esos dones, porque el Espíritu actúa fuera de los sacramentos con libertad y magnanimidad. Con estos supuestos, la acción de la jerarquía es limitada. Pero Bulgakov sostiene la eclesialidad, la autoridad y la conexión a Cristo de la jerarquía. Por eso encontramos una matización de la postura «antijerárquica» de Khomiakov.

3. La función profética

A partir del sacerdocio común, y a la luz de sus ideas eslavófilas, surge una visión distinta de la función profética. En ella Bulgakov encuentra un puente entre el nivel fenoménico y el ontológico. En cierto sentido, se trata de una forma singular de resolver desde abajo las aporías de una jerarquía entendida de una forma demasiado rígida. Así Bulgakov está convencido que supera las dificultades planteadas por el ecumenismo y evita el clericalismo (entendidos como problemas a solucionar en el contexto sofíánico). Pero señalamos que, al realzar la función profética, otros aspectos quedan más olvidados.

Lo no sacramental es sobrevalorizado por Bulgakov y le lleva a considerar la unidad nouménica de la Iglesia que subsiste en el aspecto profético-real⁸⁹. Este aspecto, a su vez, invita a la unidad sacramental-jerárquica. En este sentido volvemos a la consideración de la *Ecclesia supra ecclesias*, la *Una Sancta* que es el fundamento de las *multae ecclesiolae*. Élla es encarnación siempre actuante y pentecostés permanente, pero Bulgakov también la ve como fuerza profética que lleva a romper los estrechos límites del sacramentalismo⁹⁰.

(1928) 231-238. Es dudoso que Bulgakov la conociera antes de la publicación de su artículo sobre el dogma del Vaticano, aparecido en la revista *Put'* (en ruso) ese mismo año. Una vez que Dom C. Lialine nos dice (al reseñar *L'Orthodoxie*) que Bulgakov recoge en esa obra varios artículos aparecidos en *Put'* entre los años 25 y 29, es posible que en esa obra haya incluido sin alteraciones las tesis defendidas años antes. De todas formas, Bulgakov no volvió a tratar la cuestión del papado en los años siguientes. Por su parte, Swierkosz se refiere a este tipo de reproches anticatólicos de Bulgakov con relativa frecuencia, descubriendo en ellos un conocimiento parcial o, incluso, completamente equivocado, de la doctrina católica.

89. Cfr. *SDA* (1945) p. 390.

90. Cfr. *SDA* (1945) pp. 432s. Es interesante notar que el carácter universal de la Iglesia, tal y como Bulgakov lo ve, alcanza a toda la humanidad en el Cuerpo de Cristo e implica superar el límite de las distintas confesiones cristianas. De hecho, su interpretación de Apoc 2 lleva al reconocimiento de que los errores doctrinales en determinadas iglesias no las impide de pertenecer a la *Una Sancta*, la cual Bulgakov también contempla en sus otras imágenes bíblicas y afirma tener un carácter supraconfesional (cfr. *ibid.* nt. 33).

¿En qué y cómo se despliegan los dones profético-reales? Para Bulgakov no hay un análisis posible porque su base está en la libertad del Espíritu, misterio particular del cristianismo de los orígenes⁹¹. Apenas indica su carácter sinérgico, su origen en el Espíritu y sus efectos, que son las conquistas más altas del espíritu cristiano en la historia de la Iglesia (ascetismo, magisterio, creatividad cristiana, arte cristiano...). «Tenemos aquí, aunque no un sacramento en el sentido específico del término, la acción sacramental de la inspiración de la libertad»⁹².

Para él estos dones son la fuerza de Cristo que se manifiesta en su humanidad y son el soplo del Espíritu que ilumina a quienes elige. «Los dones inspirados producidos en las obras de los hombres espirituales son las pruebas de este profetizar neotestamentario, así como las conquistas creativas del espíritu cristiano son a su vez las pruebas de la comparticipación de la Iglesia en el servicio real de Cristo»⁹³.

En los últimos párrafos se nos ofrecen, enmarcadas en su visión de la Iglesia, las preocupaciones de Bulgakov: el ecumenismo y la explicación «dogmática» de la cristianización (sofianización o eclesialización) de la vida y del mundo hodierno⁹⁴. Su núcleo es la fuerza de la gracia que trasciende el nivel sacramental y está ubicada en la función profética de todos los cristianos bajo el soplo del Espíritu Santo.

91. Cfr. *supra*, lo dicho sobre su visión de la Iglesia apostólica.

92. «Abbiamo qui, quantunque non un sacramento, nel senso specifico del termine, l'azione sacramentale dell'ispirazione della libertà» SDA (1945) p. 431.

93. «Le illuminazioni ispirate, riprodotte nelle opere degli uomini spirituali, sono le prove di questo profetizzare neotestamentario, così come le conquiste creative dello spirito cristiano sono a loro volta le prove della compartecipazione della chiesa al servizio regale di Cristo» SDA (1945) p. 432; en este planteamiento, Bulgakov reconoce que el Espíritu Santo está en el origen de *todos* los dones, tanto jerárquicos como los profético-reales. Da la impresión, en sus obras, de un cierto desequilibrio hacia los segundos, que debe ser entendido a la luz de su idea sofiológica y de sus objetivos teológicos. Estos son los que él busca desarrollar, no siempre de una forma clara y nítida, lo cual crea la impresión de una eclesiología desequilibrada, al menos en el modo de exponerla y en la desigual extensión que da a los temas.

94. Cfr. *Orth* (1932) pp. 193s.; *WOG* (1937) pp. 140-143; SDA (1945) pp. 429-433.

CAPÍTULO V

CUESTIONES PARTICULARES

En este capítulo vamos a detenernos en algunos temas que ayudan a entender mejor la visión de Bulgakov. Por eso, este capítulo no presentará un carácter novedoso, sino que busca mostrar mejor su visión de la Iglesia a través de la elección de algunos temas que trató. En cierto sentido, hemos procurado mostrar cómo la visión hasta ahora expuesta cuaja en el tratamiento de determinados temas.

Por eso, nos vamos a detener en su planteamiento vital de la Iglesia y su repercusión en la cuestión de la infalibilidad. Después consideraremos algunas cuestiones relacionadas con la estructura jerárquica de la Iglesia. Por fin, estudiaremos su planteamiento en las cuestiones ecuménicas.

I. IGLESIA Y VIDA EN LA VERDAD

1. *La infalibilidad en la Iglesia*

Para Bulgakov, la Iglesia en su conjunto es infalible. Se trata de una verdad que es compartida por católicos y ortodoxos. Pero el teólogo ruso sigue su razonamiento diciendo que nadie en particular puede presumir de poseer la verdad, nadie es infalible (ni órgano ni persona). El órgano o persona que se proclamara infalible, automáticamente dividiría la Iglesia en dos: iluminado(s) e ignorantes. La Iglesia sería tal órgano o persona y no todos los fieles. Esto quiere

decir que considera la proclamación de la verdad en una oposición (pueblo-jerarquía) que la doctrina católica desconoce¹.

Para Bulgakov la Iglesia es la vida en la verdad y por eso es infalible. Lo es en razón de que posee la verdad en su total integridad en todas las épocas. Esta posesión de la verdad le fue prometida y garantizada por el mismo Cristo que vive en ella en la fuerza del Espíritu. Se trata de una noción de infalibilidad positiva, vital y concreta. Se asemeja a la noción católica de indefectibilidad y no sabríamos decir cómo sería posible tal infalibilidad mezclada con el pecado². En cierto sentido es la aplicación del principio de la *sobornost'* a la enseñanza de la Iglesia, que evita cualquier singularidad en ella. En esto Bulgakov sigue a Khomiakov³.

La verdad existe y es accesible a través de su vivencia eclesial, que pasa a las conciencias personales, se plasma en la oración, la vida litúrgica y la teología para acabar en la formulación dogmática⁴. Para Bulgakov se trata de un proceso misterioso e indefinible que se resume en una frase: la verdad se revela en la unión eclesial en el amor, en la *sobornost'*. La unidad de la vida en la verdad tiende necesariamente a la unidad en la doctrina confesada por todos, manifestación de la comunión en el Espíritu que vive en todos.

Podríamos decir que Bulgakov distingue tres niveles: el personal, donde se da la teología y el pensamiento eclesial; los dogmas, que serían el nivel intermedio, donde la Iglesia expresa su fe; y la verdad integral, que es la vida de la Iglesia⁵.

1. Cfr. *Thesen über die Kirche*, en H. ALIVISATOS (dir.), *Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre-6 Décembre 1936*, Pyrsos, Athènes 1939, p. 131. La postura católica se puede ver en G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 1968, pp. 409s. Ahí también se distingue la infalibilidad de que goza el Papa en determinadas circunstancias (se trata de un discurso realizado a la luz de la unidad de acción del Espíritu Santo en la Iglesia) y la irreformabilidad de sus decisiones (un aspecto jurídico, que equivocadamente se ha extrapolado al terreno de la perfección noética y moral).

2. Cfr. *Voies pour la réunion de l'Église*, en Ist 14 (1969) 243 (en adelante, «Voies», original inglés de 1935).

3. «Une seule communauté ou un seul pasteur ne peuvent être reconnus comme les gardiens de toute la foi, pas plus (...) ne peuvent passer pour les représentants de toute la sainteté de l'Église», A. KHOMIAKOV, *L'Église est une*, en A. GRATIEUX, *Le Mouvement slavophile à la veille de la révolution. Dmitri A. Khomiakov*, Ed. du Cerf, Paris 1953, p. 219; L. ŽÁK, *Il «noi» ecclesiale come soggetto della teologia: la prospettiva ortodossa di A.S. Chomjakov e di S.N. Bulgakov*, en «Nuova umanità» 22 (2000) 905-914. La verdad se revela en la unión de todos. Esta afirmación es básica en el eslavofilismo; cfr. *Orth* (1932) p. 76. En su discurso Bulgakov tiene como referencia de fondo el «ex sese» del Vaticano I y el «ex cathedra», que confunde con la infalibilidad de que goza el Papa. Para una respuesta católica, vid. G. DEJAIVE, *Sobornost' ou Papauté?*, en NRT 74 (1952) 355-371 y 466-484.

4. Cfr. *Orth*, p. 79.

5. Por su distinción entre la vida en Cristo, los dogmas y la teología, Bulgakov estaba en condiciones de admitir planteamientos distintos de la misma fe de siempre. Sin embargo,

Para Bulgakov no hay ningún ministerio en la Iglesia que goce de infalibilidad. Cada fiel es limitado por naturaleza y por eso no es infalible⁶. Bulgakov reconoce una cierta fuerza particular de la gracia del sacerdocio que se manifiesta en la enseñanza de la jerarquía. Esta enseñanza gana mayor consistencia en el caso de que la jerarquía se pronuncie en su conjunto⁷. Pero tal gracia no hace infalible al que la posee. Bulgakov reafirma varias veces que el *munus docendi* del obispo en la Iglesia es proclamar lo que la Iglesia cree y vive en la unidad del amor.

Pensamos que la última frase del párrafo anterior es compartida por los católicos y los ortodoxos. En ese sentido es muy positiva la insistencia en la unión a la vida de la Iglesia que Bulgakov defiende. Quizá el enfoque de Bulgakov no llega más allá a causa de su preocupación por el tema de la infalibilidad. En la acción magisterial de los obispos no todo se limita al ámbito de las definiciones y echamos de menos una visión más completa del *munus profeticum*. Las circunstancias en las que vivió Bulgakov pueden explicarnos su preocupación: renovación de la teología ortodoxa, muy esclerotizada; su cercanía a la definición dogmática del Concilio Vaticano I, que lee con categorías orientales; la herencia eslavófila, que considera como la señal característica de toda la Ortodoxia.

Ante la infinita riqueza de la vida en la verdad, que es sofiánica, Bulgakov siempre muestra una cierta insatisfacción por el dogma. Por eso el dogma es siempre un punto de partida, una expresión de la verdad, necesaria pero no completa. En cierto sentido es como fenómeno donde se expresa la verdad, que sería el noumeno. Para entender la infalibilidad en Bulgakov, hay que tener presente el nivel nouménico porque es aquí donde el autor se mueve. Con otras palabras, Bulgakov se fija más en la unión del cristiano con la fuente de

como identifica la Iglesia con la verdad integral y utiliza los supuestos filosóficos ya indicados, esa distinción no le permitió calar en la riqueza de otras visiones de la Iglesia (sea la tradicional ortodoxa, sea la católica); cfr. *Orth* (1932) pp. 40s., 79 y 96. Swierkosz lo indica, muy justamente, en su obra (pp. 204s.). Ya Dom Clément Lialine nos dice que Bulgakov tenía dificultades en hacerse cargo de la profundidad de sistemas que se oponían a sus planteamientos, cfr. Irén 11 (1936) 203.

6. Cfr. *Orth* (1932) pp. 65s. En las pp. 19 y 22 se muestra su profunda desconfianza en relación al hombre como infalible.

7. Bulgakov interpreta las afirmaciones de S. Ignacio, S. Ireneo o S. Cipriano (sobre la autoridad magisterial de la jerarquía) en el sentido de una disposición obediencial ante el obispo, y pone en duda que éstos y otros Padres quisieran hablar de una verdadera y propia infalibilidad como dogma, cfr. *Orth* (1932) p. 66. De todas formas, Bulgakov admite un factor «externo» de autoridad al reconocer mayor consistencia a una enseñanza proclamada por todo el episcopado.

la verdad que en la formulación racional de ésta⁸. A veces confunde la verdad con la formulación dogmática al tratar de dialogar con la teología occidental. Por eso, sus reproches a la doctrina católica son fruto de su visión de la misma «desde una perspectiva nouménica». Difícilmente un católico se reconocería en las doctrinas atacadas por Bulgakov.

A un occidental, la doctrina de la infalibilidad defendida por Bulgakov le resulta extraña. De hecho, está más familiarizado con un discurso sobre la infalibilidad que supone la manifestación propositiva de su fe y las condiciones de esa manifestación. Detrás de este discurso la infalibilidad es entendida como expresión humana y sin error de la Verdad.

Este planteamiento no es el de Bulgakov, donde la infalibilidad se da en la santidad o unión con Dios, en la cual lo conocemos perfectamente. Para él no hay una estructura, procedimiento o sistema abstracto que dé garantías de infalibilidad. Eso sería postular una autoridad exterior a la Iglesia, que diría a la Iglesia lo que es la verdad: cosa imposible para él porque la Iglesia es la verdad⁹. Lo que acabamos de exponer ejemplificaría el diálogo entre dos discursos muy distintos de infalibilidad: el de Bulgakov y el latino. Pensamos que cualquier avance en la comprensión de la cuestión —que aun está lejos de resolverse en el diálogo ecuménico— pasa por procurar entender el planteamiento del otro¹⁰. La disparidad de discursos era detectada por Swierkosz en su obra:

«Bulgakov reprocha a los católicos el haber reducido la infalibilidad de la Iglesia a una cosa puramente exterior y negativa, lo cual es insuficiente. No es suficiente afirmar que la Iglesia no puede equivocarse. El autor quiere subrayar la razón de esa imposibilidad de error. Según él, la Iglesia es infalible porque ella es verdadera. La verdad y la Iglesia se identifican. A la vez Bulgakov dice que los católicos se hicieron culpables de haber identificado la verdad de la Iglesia únicamente con el magisterio. Así, de un lado la idea católica de la infalibilidad sería insuficiente y, por otro lado, sería demasiado abaricante (...) Nos

8. La consideración de la oración, la confesión de la fe u otras realidades en el plano de la manifestación exterior del espíritu interior proviene de A. Khomiakov; cfr. A. KHOMEIAKOV, *L'Eglise est une*, en A. GRATIEUX, *Le mouvement slavophile a la veille de la révolution*. Dmitri A. Khomiakov, Ed. du Cerf, Paris 1953, pp. 222s., 232s.

9. Cfr. *Orth* (1932) p. 71 y la Encíclica de dos patriarcas orientales de 1848.

10. Para Bulgakov la Iglesia es infalible porque contiene la verdad, más que en razón de no equivocarse. La Iglesia se conoce a sí misma por evidencia interna y tiene conciencia de esa identidad consigo misma como siendo su infalibilidad; cfr. *Orth* (1932) p. 76.

parece que Bulgakov no tiene una idea precisa de lo que quiere decir infalibilidad (...) para Bulgakov el sentido de la infalibilidad del magisterio de la Iglesia sobrepasa lo que fue definido por el concilio Vaticano I y se aproxima al sentido de una santidad sin pecado. Se debe añadir que el autor no parece hacer cualquier distinción, ni siquiera implícita, entre el carácter limitado y erróneo de la verdad enseñada. La conclusión es que, con toda seguridad, el Vaticano I y Bulgakov no hablan de lo mismo»¹¹.

Suponemos que al hablar del «carácter limitado y erróneo de la verdad enseñada», Swierkosz está diciendo que Bulgakov no distingue entre el error y la expresión limitada de la verdad (la cual no es un error ni debe confundirse con lo que en moral se llama restricción mental). Pensamos que Bulgakov no distingue las dos por su planteamiento filosófico y maximalista que confunde los niveles del conocimiento de la verdad y de la vida en la verdad. En Bulgakov, conocer es experimentar íntimamente algo¹². En la medida en que la expresión racional brota de la experiencia interior, en esa misma medida es puerta de acceso a otros para la misma experiencia y, por eso, para el mismo conocimiento.

2. Los concilios

a) *El concilio y la vida en la verdad*

Dejado de lado el *munus* papal, Bulgakov busca los órganos de la *expresión* de la verdad en los concilios recibidos por la Iglesia y en la

11. «B. reproche aux Catholiques d'avoir réduit l'infailibilité de l'Église à une chose purement extérieure et négative, alors que cela ne suffit pas. Ce n'est pas assez d'affirmer que l'Église ne peut pas errer. L'A. veut mettre en relief la raison de cette impossibilité d'erreur. Selon lui, l'Église est infailible puisqu'elle est véritable. La vérité et l'Église s'identifient. En même temps B. dit que les Catholiques se sont rendus coupables d'avoir identifié la vérité de l'Église avec le seul Magistère. D'un côté donc l'idée Catholique de l'infailibilité serait insuffisante et de l'autre, elle serait trop large (...) À notre avis, B. n'a pas une idée précise de ce que veut dire "l'infailibilité". (...) pour B. le sens de l'infailibilité du Magistère de l'Église dépasse celui qui a été défini au I Concile du Vatican et qu'il se rapproche du sens de la sainteté sans péché. On doit ajouter que l'A. ne semble faire aucune distinction, même implicitement, entre le caractère limité et erroné de la vérité enseignée. La conclusion en est que Vatican I et B. ne parlent sûrement pas de la même chose» S. SWIERKOSZ, *o.c.*, pp. 204s.

12. Para una mejor comprensión del paradigma oriental de conocimiento es útil leer Y. SPITERIS, *La conoscenza «esperienziale» di Dio e la teologia nella prospettiva orientale*, en «Antoniano» 72 (1997) 365-426.

fidelidad de la Iglesia a sí misma. Tanto en un caso como en el otro, se trata de un fenómeno interno a la Iglesia que sólo es comprensible en su vivir.

Por eso no hay una categoría formal o jurídica que haga de un concilio el órgano por excelencia de la verdad. Sencillamente se han dado en la historia de la Iglesia, son hechos históricos de su vida. Pero la vida de la Iglesia no está sujeta a ninguna ley o criterio exterior. Por tanto, ningún concilio tiene, *a priori*, la garantía de profesar esa vida en la verdad. Las afirmaciones conciliares tienen que ser recibidas por la Iglesia y sólo en la medida en que la Iglesia las reconoce como verdad suya son aceptadas (la idea viene de Khomiakov). La recepción es un reconocimiento (tácito o explícito) de que la verdad contenida en las formulaciones conciliares es expresión de su catolicidad¹³.

Bulgakov tiene que razonar así para evitar caer en lo que —según él— es el error de los católicos: identificar la jerarquía con la Iglesia o dividir la Iglesia en dos partes¹⁴. Para Bulgakov, el prototipo del concilio es Jerusalén. Ahí estaban los apóstoles y otras personas que no pertenecían a la jerarquía, razón de su aceptación de los laicos en los concilios¹⁵. El concilio de Jerusalén tiene un valor dogmático y de principio director en la cuestión de saber quién es la voz de la Iglesia¹⁶. Ahí se dio la unidad múltiple del *nosotros*.

En resumen, Bulgakov sitúa el concilio en el ámbito de la fenomenología eclesial. Le atribuye una gran fuerza, puesto que es el tipo que mejor expresa la naturaleza conciliar de la Iglesia, realiza la conciencia católica de ésta en relación a determinados asuntos y manifiesta a la Iglesia (en cuanto conciliaridad *in actu*). Quizá aquí se note más la conexión del concilio con el nivel nouménico puesto que actúa como instrumento del Espíritu Santo y en él se realiza el hecho interior de la adhesión a la verdad. Por eso los concilios son verdade-

13. Cfr. Orth (1932) pp. 88s. Esta opinión no ha sido compartida por todos los teólogos ortodoxos. C. Androutsos no la sostiene en su «Dogmática», pero reconoce que la recepción es un criterio externo de ecumenicidad, cfr. G. CIOFFARI, *L'ecclesiologia ortodossa. Problemi e prospettive*, Centro Ecumenico «San Nicola», Bari 1991, p. 11. Actualmente hay más teólogos griegos que se inclinan por una postura matizada de las tesis khomiakovianas (Trembelas, Zizioulas, Karmiris...).

14. Cfr. Orth (1932) pp. 68s. En aquellos años, en que la «Iglesia despertaba en las almas», esta interpretación del catolicismo no parece corresponder a la realidad.

15. Bulgakov asistió como laico al concilio de Moscú de 1917. Cfr. Orth (1932) pp. 53 y 88s.

16. Los concilios en Bulgakov son vistos aquí desde la Iglesia como organismo espiritual cuya vida es unión en el amor, tema muy caro a la Ortodoxia. No cabe una dominancia espiritual del concilio ni de nadie.

ros. A la vez, Bulgakov declara que son de derecho humano (no de tipo estatal sino eclesiástico) y se puede prescindir de ellos en situaciones de grande intercomunicación, como la nuestra.

b) *Autoridad del concilio y recepción*

Bulgakov acepta la autoridad del concilio al *proclamar* la verdad que surge de él. Esta autoridad corresponde a la jerarquía (al Papa, al Patriarca o jerarca de mayor rango) en ese sentido es *como* una autoridad externa¹⁷. El concilio de obispos tiene efectivamente un cierto poder de *proclamar* las definiciones dogmáticas en cualidad de órgano supremo de la autoridad eclesial. Bulgakov distingue, por lo tanto, la *proclamación* de la verdad y la *posesión* de la verdad (ésta corresponde a toda la Iglesia en su *sobornost*). En la proclamación de un decreto la autoridad eclesial se hace, por así decir, *pars pro toto*, pero no es más que un órgano legal capaz. El decreto no es más que un medio de expresar la vía de la unanimidad indicada por el Espíritu Santo que vive en la comunión (Bulgakov niega que Cristo haya dejado una autoridad externa sobre la tierra antes de su Ascensión). En la vida de la Iglesia la autoridad del concilio es más bien *convencional*¹⁸.

El valor absoluto (ecuménico) de lo «convencional» sólo vendría a través de la recepción de la verdad proclamada, por la *sobornost* eclesial. Sólo ésta goza de infalibilidad porque vive en la verdad poseída por la Iglesia en su catolicidad¹⁹.

Aunque es patente en Bulgakov, nos parece oportuno hacer una pequeña reflexión sobre la cuestión de la ecumenicidad de un concilio. En el mundo ortodoxo todos saben que los siete primeros concilios son ecuménicos, pero no está tan claro por qué lo son. Bulgakov descarta cualquier tipo de condiciones *a priori* y deja la cuestión a la

17. Cfr. *Orth* (1932) p. 67.

18. Bulgakov entiende por convencional una general obediencia *a priori* que deja abierto un posible rechazo. Ésta se basa en la gracia propia a la dignidad episcopal. Cfr. *Orth* (1932) pp. 91-97; *One, Holy* (1931) p. 28. Así mantiene el buen orden a la vez que «salva» la libertad del creyente, que ve amenazada en la doctrina católica por la infalibilidad de los concilios o del Papa.

19. Recordemos que fueron los teólogos rusos los que más subrayaron que la infalibilidad pertenece a toda la Iglesia. Khomiakov fue el primero que lo hizo. Los teólogos griegos fueron aceptando cada vez más esta postura, pero con matices. De hecho, Trembelas cree que el planteamiento es correcto pero las expresiones llevan a una relativización de la autoridad jerárquica. Una visión resumida de la cuestión puede encontrarse en G. CIOFFARI, *L'ecclesiologia ortodossa*, Centro Ecumenico «San Nicola», Bari 1991, pp. 27s.

vida histórica de la Iglesia, siempre idéntica a sí misma y capaz de reconocer-recibir un determinado concilio²⁰.

La recepción mana de la «infalibilidad» de toda la Iglesia, idea que viene de Khomiakov y ganó cada vez más adeptos en la ortodoxia. Sin embargo, muy pocos consideran la problemática del criterio de ecumenicidad, optando por resolver la cuestión apelando a la presencia y asistencia constante de Dios en su Iglesia. De hecho, esta idea está en el corazón del concepto de infalibilidad de la Iglesia. A ella se corresponde el acuerdo y unanimidad en la doctrina, su aceptación y asentimiento sin alteraciones y la fiel adhesión a la fe recibida por parte de los miembros de la Iglesia. Por lo tanto, es natural que los autores ortodoxos incluyan en la certeza un cierto carácter de santidad (Bulgakov no es excepción, cfr. *Orth*, p. 66) o impecabilidad, que une al error en la fe, la falta de santidad. Si consideramos que la Iglesia *in terris* está compuesta de pecadores y que la filosofía empleada por algunos autores es de corte platónico o idealista, el problema de la ecumenicidad del concilio parece a todas luces insoluble.

En otro sentido, la idea de recepción adoptada por el eslavofilismo parece suponer demasiados elementos que no siempre se explicitan en sus propagadores (consciente o inconscientemente). ¿Acaso no puede decirse que esta doctrina sólo es viable —así como la plantean los autores ortodoxos que la defienden— en un contexto histórico de larga experiencia conciliar?

Por fin, siempre queda la sospecha de que esta doctrina surge como respuesta al concilio de Florencia. El concilio de Florencia ha quedado como una cuestión sin resolver en el espíritu ortodoxo. ¿Cómo fue posible que la jerarquía se hubiera equivocado tanto y ese error fuera tan extendido?²¹. Los autores ortodoxos oscilan entre

20. Un estado de la cuestión en la ortodoxia puede consultarse en K. WARE, *L'exercice de l'autorité dans l'Église Orthodoxe*, en Irén 54 (1981) 451-471. Ahí se dice que el test de ecumenicidad de un concilio es la recepción, es decir, el *sensus fidelium*. Pero no lo hace verdadero, sólo reconoce su verdad, que ya existe en sí. En tal sentido los decretos son verdaderos *ex sese*, pero el acuerdo o recepción es el criterio exterior de verdad por el que sabemos que el concilio fue ecuménico. Esta postura, menos khomiakoviana, está de acuerdo con la tesis de que no hay un criterio por el que se pueda saber si un concilio es ecuménico a no ser por la recepción. Karmiris opina que el episcopado es la boca por la que la infalibilidad se manifiesta. No se hace, en estas posturas, cualquier referencia a la distinción entre verdad y definición dogmática (cosa que se observa en Bulgakov).

21. B. Schultze cree que ésta es la cuestión que quiso resolver Khomiakov y, tras él, los teólogos ortodoxos que le siguieron. Cfr. B. SCHULTZE, *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, en OrChrP 7 (1941) 203s. Sobre la postura de Bulgakov en relación al Concilio de Florencia cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, pp. 125s. y 203.

una desconfianza y un reconocimiento de la autoridad de la jerarquía y pueden muy bien haber solucionado el problema apelando a una posesión de la verdad por parte de todos. La cuestión estaría, entonces, en saber si esa es una solución satisfactoria o bien destruye más de lo que consigue construir²².

Muchas veces, la recepción aparece como un principio opuesto a la autoridad magisterial «externa» de la Iglesia. Parece que sus defensores la construyeron así. Esa doctrina tiene, por así decir, un defecto congénito. Con todo, si se recupera la visión de la Iglesia como *sobornost'*, la recepción puede ser vista como el proceso a través del cual el Pueblo de Dios reconoce en el pronunciamiento jerárquico la fe apostólica. Reconocer no es crear la verdad. Reconocer no es legitimar la declaración magisterial. Es «darse cuenta» de que en la declaración magisterial está la verdad. A través de la comunión eclesial la verdad proclamada es asumida por todo el pueblo fiel. Así, la recepción podría verse como manifestación de la comunión y no como simple procedimiento jurídico o institucional. Al fin, lo que Bulgakov quería evitar al defender la recepción no le conduciría a otro procedimiento institucional. La recepción entendida dentro de las líneas que acabamos de dibujar aparece entonces como un proceso lento, espiritual, que permite a las verdades afirmadas por el magisterio pasar a la vida de la Iglesia²³.

II. EL LAICO. EL PAPA. LA IGLESIA ANTE EL ESTADO

1. *La situación del laico en la Iglesia*

Cuando Bulgakov estudia el laico, lo hace en un marco determinado que se caracteriza por una afirmación del laico *ante* la jerarquía

22. De hecho, remarca muy bien Swierkosz que la dificultad de Bulgakov ante la autoridad de la Iglesia y del magisterio en particular está motivada por las imperfecciones de la naturaleza humana. Bulgakov tiene muchas más dificultades cuando tal naturaleza participa más directamente en la acción del Espíritu Santo, es decir, cuando ella sirve de intermediario más que de símbolo e instrumento; cfr. *o.c.*, pp. 137 y 197. En su opinión, esto se debe a su planteamiento filosófico y no es un simple rechazo de un sistema centralizador de la autoridad, lo mismo opina B. Schultze. De opinión contraria, aunque no explícitamente en relación a Bulgakov, es V. Zenkovsky, cfr. ER 3 (1950-51) 98s. Según este profesor de S. Sergio, la actitud negativa ante el papado viene de una oposición al sistema eclesiástico centralizador y no de presupuestos filosóficos. En nuestra opinión, la dificultad reside en entender el alcance de la colaboración humana en la acción salvadora o, con términos más recientes, en lo que supone la *sacramentalidad de la Iglesia*.

23. Cfr. M. CAMPATELLI, *o.c.*, p. 183.

y por una consideración de que toda la Iglesia es jerárquica (la «jerarquicidad» es algo general y no sólo de la jerarquía)²⁴. Esto hace que borre la diferencia entre unos y otros. El problema viene de una inadecuada distinción entre los dos que no siempre tuvo presente, y llevó a algunos autores a advertir en él un influjo protestante²⁵.

Swierkosz matizó mucho la acusación del influjo protestante al decir que Bulgakov nunca dejó de afirmar que hay límites que el laico nunca puede sobrepasar²⁶. A esto hay que añadir que, como hemos notado anteriormente, hacia el final de su vida Bulgakov vuelca su atención sobre la esencia de la Iglesia (donde se inscribe el sacerdocio común) y no sobre su fenomenología (donde incluiríamos el modo de estructurarse la Iglesia *in terris*). Ese cambio de planteamiento debe estar presente al evaluar sus afirmaciones de los últimos años.

Hechas estas consideraciones, y teniendo en cuenta lo que ya hemos observado al referirnos al sacerdocio común, pasemos a su consideración sobre el laico. Para Bulgakov, el laico no es un simple objeto pasivo de gobierno, no ocupa un lugar vacío de dones del Espíritu Santo, lugar que la jerarquía ocuparía enteramente. Más bien, es un cierto orden sacerdotal que le confiere dignidad cristiana: Pueblo de Dios, sacerdocio real²⁷. El laico es «carismático» incluso en la realización de actos sacramentales y sacerdotales²⁸. Esto le lleva a reconocer la validez del bautismo de las comunidades cristianas no ortodoxas que no tienen jerarquía y una cierta entidad a sus reuniones de oración. Además el laico participa en los demás sacramentos, pues éstos se celebran *con* el pueblo y los laicos son, en su propio sitio, co-liturgos de los sacramentos²⁹.

¿En qué consiste la dignidad laical? Para Bulgakov ésta consiste en el sacerdocio real. Incluso dice que es un estado particular de este sacerdocio real de todos, cuya ordenación se realiza en la confirmación³⁰.

24. Cfr. SDA (1945) p. 416.

25. Cfr. B. SCHULTZE, *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, en OrChrP 7 (1941) 199-203; Id., *Teología latina y teología oriental*, Herder, Barcelona 1961, pp. 33s.

26. Cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, pp. 66s., 72 y 97-103.

27. Cfr. 1 Pe 2, 9; *Orth* (1932) p. 54, nótese que Bulgakov no utiliza la expresión Pueblo de Dios en otro ámbito. Su eclesiología mira más la imagen del Cuerpo de Cristo, Esposa de Cristo y Templo del Espíritu Santo, en cuanto expresiones sofiánicas.

28. Bulgakov le atribuye la facultad de bautizar y reconoce en la oración personal un acto sacerdotal en el que el laico es ministro en el templo de su alma o lo es para sus hermanos en el caso de que la oración sea colectiva.

29. Son varias las referencias a este hecho en *L'Orthodoxie* (1932) p. e., p. 55.

30. En algunos lugares incluye también el sacramento del bautismo. Hay un cierto paralelismo al sacramento del orden, así al menos en *The Ministry and the Sacraments* (1937).

Al decir esto, notemos que Bulgakov tiene un concepto del sacerdocio real muy conectado con la esencia de la Iglesia. En efecto, el sacerdocio real es el de Cristo, que pertenece a toda su Iglesia como su Cuerpo. Ese sacerdocio es dado a la Iglesia en virtud de la teandría, no es instituido sino realidad suprema, diríamos *substantiva*, aunque Bulgakov no utiliza ese término en los textos consultados³¹.

En este sentido, reafirma que es en este sacerdocio real que tiene su fundamento la jerarquía y que es éste el que conecta la jerarquía con el cuerpo de la Iglesia. Si tenemos presente su perspectiva teándrica y el carácter conciliar de la Iglesia, estas ideas pierden en parte su sabor protestante³². Así, «en el seno del organismo espiritual de la Iglesia, todo se hace en la unidad del amor y ningún órgano puede existir en ella sin depender de los demás»³³.

De lo que acabamos de decir se puede concluir que la distinción entre los dos sacerdocios es neta en el ámbito sacramental. Lo mismo no se podrá decir en relación a la función profética o real.

Nos parece que la doctrina de Bulgakov sobre el laico se resiente de algunas fijaciones típicas. En primer lugar su insistencia en el carácter conciliar de la Iglesia que casi nivela a todos los fieles. Se trata de un afán por indicar que la jerarquía está en la Iglesia como servidora: «el esquema del sacerdocio veterotestamentario es el siguiente: (...) primero el sacerdocio y después la Iglesia. El esquema del sacerdocio neotestamentario es justamente al contrario»³⁴.

Además, Bulgakov lucha contra un juridicismo que considera católico-romano. Este juridicismo —según él— ve la jerarquía como un apéndice de la Iglesia que la gobierna, enseña y santifica, como una especie de *deus ex machina* (son palabras suyas)³⁵. Esta insistencia y el posible influjo protestante pueden estar en el origen de una doctrina del laico que compromete en cierto sentido la especificidad de la jerarquía.

Por otro lado, Bulgakov tiene una gran riqueza en su visión del sacerdocio real, muy conectado con la misión de la Iglesia y la sofía-

31. Cfr. *SDA* (1945) p. 414.

32. Hasta poco antes de su muerte hay constancia de los reproches y llamamientos a los protestantes para que volvieran al ministerio ordenado; entre los dos sacerdocios Bulgakov no ve contradicción sino mutua necesidad, cfr. *Orth* (1932) pp. 49s. y 55s.

33. «Au sein de l'organisme spirituel de l'Église, tout se fait dans l'unité de l'amour et aucun organe ne pourrait y exister sans dépendre des autres» *Orth* (1932) p. 55.

34. «Lo schema del sacerdozio veterotestamentario è il seguente: (...) Prima il sacerdozio e poi la chiesa. Lo schema del sacerdozio neotestamentario è invece del tutto opposto» *SDA* (1945) p. 415.

35. Vid. *SDA* (1945) pp. 415s. También aquí se inserta su postura «anticlerical» en el sentido de considerar «iglesia» sólo la jerarquía, lo cual considera ser un error existente bien en católicos bien en ortodoxos o protestantes.

nización de la vida (podríamos decir eclesialización). Sus ideas sobre el «cristianismo social» y sobre la eclesialización del mundo³⁶ no tienen nada que envidiar a muchos trabajos del ámbito francófono de la postguerra. Sin embargo, Bulgakov no acaba de unir tales ideas a la condición del sacerdocio común del laico. Las une a toda la Iglesia, que está llamada a realizar esa unión de las dos sofías a la vez que la manifiesta³⁷. Por eso, su reflexión sobre la teandría en clave sofiológica le abre vías inesperadas hacia la misión de la Iglesia en el mundo, pero es una reflexión general y atribuida al hombre (tomado en sentido común o de especie). Sus reflexiones sobre el laico son realizadas en otra clave: la Iglesia como organización sacramental-jerárquica. Así, sus conclusiones permanecen en el mismo planteamiento intraeclesialístico.

Para finalizar recordamos la idea de Bulgakov de una mayor concienciación del lugar del laico en la Iglesia (que ya hemos visto en el capítulo I). El laico debe definirse positivamente y no por exclusión. De ahí viene la capacidad del laico de celebrar el Bautismo, enseñar la fe, ser co-liturgo en todos los demás sacramentos, estudiar la teología, etc. Como vemos, se trata de una valorización del lugar del laico en la Iglesia, entendida ésta como organización sacramental-jerárquica³⁸.

2. *La Iglesia ante el Estado*

Bulgakov plantea la cuestión en los dos ámbitos ya conocidos: el sofianico y el fenomenológico, es decir, viendo la Iglesia como unión de las dos sofías en su manifestación y realización en el mundo, y como organismo sacramental-jerárquico.

a) *Planteamiento sofianico*

En el planteamiento sofianico, Bulgakov recuerda que la Iglesia es apolítica pero «no puede renunciar al ideal de la teocracia. Lo debe conservar más que nunca y dar a los principios de la teocracia apli-

36. Cfr. *Orth* (1932) pp. 183-196; *The Problem of the Church* (1931) pp. 65s.; «La Iglesia, que es el Espíritu Santo junto a nosotros, tiene que incluir toda la vida humana y santificar toda la actividad humana creativa. Tiene que ser todo en todos, y no sólo una pequeña parte de la vida de la humanidad» (p. 69).

37. Al menos esta es la conclusión que se puede deducir del análisis de las obras estudiadas.

38. Cfr. *Orth* (1932) pp. 53-64; *SDA* (1945) pp. 418s. y 425.

cados a la historia (...) una nueva forma. Porque el ideal de la teocracia es esencialmente religioso y no político»³⁹.

Notamos ya que teocracia no quiere decir un gobierno eclesiástico ejercido como lo ejerce el estado. El ideal teocrático significa la santificación y transfiguración del conjunto de la vida (la eclesialización del hombre y del mundo). Para Bulgakov, la Iglesia no puede abandonar tal ideal sin dejar de ser lo que ella es⁴⁰.

De fondo Bulgakov supone que hay un nexo misterioso que une la vida de las naciones y los destinos de la Iglesia. Con tal base, la significación profunda de los acontecimientos históricos reside en su significado para la vida de la Iglesia y, por otro lado, la historia de la Iglesia se realiza a través de los destinos históricos de las naciones⁴¹. Hay una unión *interior* entre la Iglesia y las sociedades humanas, los estados, que es independiente de la forma que estos asuman.

Esta postura fue profundizada más tarde en *L'Orthodoxie* (1932). Las notas más dominantes en esta obra son la afirmación de que el modelo actual (de separación entre la Iglesia y el estado) es el más adecuado para hoy⁴², pero tal separación es sólo exterior. Lo que ha cambiado son los medios de eclesialización, que le parecen más acordes con el cristianismo porque la misión eclesial se realiza en la libertad. En la libertad tiene su sede tanto la sinergia teándrica como la creatividad, por las que se realiza la sofanización en su despliegue histórico hasta la transfiguración del mundo⁴³. «Hoy el estado no puede ser *eclesializado* desde el exterior y desde arriba, sino desde el interior y desde abajo»⁴⁴.

Ya hacia el final de su vida, Bulgakov es mucho más crítico en relación al estado. Considera que es antisofíánico, que aspira siempre

39. «Bien que l'Église doive être non politique (...) elle ne peut renoncer à l'idéal de la théocratie. Elle doit le conserver plus que jamais et donner aux principes de la théocratie appliqués à l'histoire (...) une forme nouvelle. Car l'idéal de la théocratie est essentiellement un idéal religieux et non un idéal politique» *L'ancien et le nouveau. Réflexion sur la foi chrétienne en Russie*, en Ist 37 (1992) 36; el original es de 1924. En adelante citaremos esta fuente por AEN.

40. Cfr. *AEN* (1924) p. 35; la cuestión de la teocracia rusa es el eje en que pivotan todos los movimientos del pensamiento religioso ruso de inicios de siglo en los que Bulgakov vivió.

41. Cfr. *AEN* (1924) pp. 30s. y 33.

42. Bulgakov no esconde su agrado por el modelo de EE.UU., cfr. *Orth* (1932) p. 181.

43. Cfr. *SDA* (1945) p. 509s.

44. «Aujourd'hui, l'Etat peut être *ecclésialisé* non plus de l'extérieur ni d'en-haut, mais de l'intérieur et d'en bas», *Orth* (1932) p. 178. Aquí es donde Bulgakov atribuye un papel al laico, como pueblo de la Iglesia por el que ésta ejerce una influencia en el estado (cfr. *Orth*, p. 181), en el horizonte de la eclesialización de la vida. Sin embargo, aquí los laicos son tomados como pueblo gobernado. Es decir, los gobernantes cristianos no están incluidos en este concepto de laico. Aquí laico es el hombre gobernado por el poder civil democrático, el que vota y elige su gobierno.

a ser totalitario, y por tanto piensa que no puede haber paz entre éste y la Iglesia⁴⁵. No descartamos la posibilidad de que su postura se deba a la situación que presencié y que ya aparece veladamente en su planteamiento de la Iglesia preconstantiniana ante el estado⁴⁶. Con todo, nos parece que tiene un influjo muy decisivo su profundización en el ser de la Iglesia en sus últimos años de vida: «Es en conflicto con la bestia que la Iglesia aparece en sus verdaderos colores como una comunidad unida sobre la base del amor, no por medio de ningún tipo de coacción, lo cual, para el estado (...) es lo único natural»⁴⁷.

b) *Planteamiento institucional*

En el planteamiento de la Iglesia como organización sacramental-jerárquica ante el estado la cuestión es algo distinta. Bulgakov considera accidental cualquier tipo de relación entre la Iglesia y el estado (sea el planteamiento preconstantiniano sea la sinfonía bizantina). En la historia de unión de los dos en la Iglesia oriental, ve luces y sombras. En todo caso, ese modelo fue símbolo de la teocracia⁴⁸. Pero el símbolo no debe ser confundido con la realidad significada⁴⁹.

Bulgakov reconoce al emperador un cierto papel de jurisdicción eclesial⁵⁰. «Sin tener *potestas ordinis*, el emperador tenía, al menos en cierta medida, la *potestas iurisdictionis*. No había en esto un abuso, *cesaropapismo* (aunque tal abuso fuera posible), pero este estado de cosas respondía a la consciencia que la Iglesia oriental tenía de su existencia en cuanto Iglesia distinta, por oposición a la Iglesia occidental donde los pontífices de Roma aspiraban a concentrar en sus manos la plenitud de la jurisdicción (que compartían, sin embargo,

45. Cfr. *WOG* (1937) p. 144.

46. Cfr. *Orth* (1932) pp. 175s.

47. «It is in conflict with the beast that the Church appears in its true colors as a community united on the basis of love, not by any kind of constraint, which for the state (...) is only natural», *WOG* (1937) p. 145.

48. Se trata de una idea muy querida por los ortodoxos, un anhelo de un poder santo y santificado que se difunde en toda la Iglesia y en el mundo a semejanza de la realeza de Cristo. Esta añoranza no dice «estatalización» de la Iglesia, más bien se asemeja a un icono del Cielo sin ulteriores precisiones, al menos en Bulgakov. Swierkosz recuerda y muestra claramente en su obra que Bulgakov no es muy explícito en la distinción entre poder espiritual y civil (cfr. pp. 189-192).

49. Cfr. *Orth* (1932) p. 178; para él es claro que el cesaropapismo es un abuso.

50. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 187, hace notar que Bulgakov no precisa las competencias del emperador, aunque afirma su gran influencia en la vida de la Iglesia. Eso no quiere decir que fuera jefe de la Iglesia.

de facto, con los emperadores), al mismo tiempo que el poder temporal»⁵¹. Su visión del papado aparece aquí como un querer suplan-
tar el papel imperial bien en la esfera eclesiástica bien en la civil.

Bulgakov también reconoce al emperador una cierta representatividad de la unidad de la Iglesia a modo de símbolo: «la autoridad del emperador sobre la Iglesia era en oriente el símbolo de la unidad de la Iglesia, de tal modo que la desaparición del poder imperial fue en cierto sentido una decapitación de la Iglesia, llamada desde entonces a buscar y encontrar, como en el tiempo preconstantiniano, en la profundidad de su cuerpo todo entero, la unidad que ya se encontraba ahí»⁵². Para él, la unidad de la Iglesia está en la unidad de la vida divina presente en todos los fieles. Por eso dice que la Iglesia no necesita de alguien que represente simbólicamente su unidad (sea el Papa o el emperador), aunque deja la cuestión en abierto⁵³.

Para terminar nuestro análisis sobre las relaciones Iglesia-estado, queremos apuntar dos cuestiones en las que Bulgakov reconoce una enseñanza o movimiento exterior a la Iglesia, entendida ésta como organización. La primera: la separación entre la Iglesia y el estado ha venido desde fuera y ha sido impuesta a la Iglesia. La segunda: la unión cada vez mayor del género humano en general, a través de los medios de comunicación e información⁵⁴. Este proceso, exterior a la Iglesia, crea condiciones de realización de una conciliaridad activa (hasta el punto de hacer innecesarios los concilios) y evita el provincialismo en que la Ortodoxia (organizada en Iglesias autocéfalas) tiene siempre el riesgo de caer.

Si es cierto que Bulgakov distingue este proceso unificador de la democratización general de la vida, también lo es que ambos son paralelos⁵⁵. Surge entonces la pregunta: ¿hay un agente de unión dis-

51. «Sans avoir la *potestas ordinis*, l'empereur avait, dans une certaine mesure au moins, la *potestas jurisdictionis*. Il n'y avait pas en cela abus, *césaropapisme* (bien qu'en fait un tel abus fût possible), mais cet état de choses répondait à la conscience qu'avait l'Église orientale de son existence en tant qu'Église distincte, par opposition à l'Église occidentale où les pontifes de Rome aspiraient à concentrer dans leurs mains la plénitude de la juridiction (qu'ils partageaient cependant, *de facto*, avec les empereurs), en même temps que le pouvoir temporel» *AEN* (1924) p. 34. De hecho, en varios lugares Bulgakov entiende el papado como un poder de tipo estatal dentro de la Iglesia. Puesto que la Iglesia es comunión, esta interpretación del papado es rechazada; cfr. *Orth* (1932) pp. 53, 59, 103s., 106s. y 179.

52. «L'autorité de l'empereur sur l'Église était en Orient le symbole de l'unité de l'Église, en sorte que la disparition du pouvoir impérial fut dans une certaine mesure une décapitation de l'Église, appelée désormais à rechercher et à retrouver, comme aux temps préconstantiniens, dans les profondeurs de son corps tout entier, l'unité qui s'y trouve déjà», *AEN* (1924) p. 34.

53. De todos modos, este no es el único prisma bajo el que Bulgakov plantea el papado.

54. Cfr. *Orth* (1932) pp. 86 y 107.

55. Cfr. *Orth* (1932) p. 107.

tinto de la Iglesia? En Bulgakov no cabe más que la Iglesia pero, si tenemos presente su supuesto del nexo existente entre la vida de las naciones y los destinos de la Iglesia, a la vez que consideramos su planteamiento sofíánico que sobrepasa los límites de la Iglesia como institución, podemos situar las dos cuestiones indicadas en una acción sofíánica que tiende a unificar la humanidad según el proyecto divino primordial. Creemos que esta interpretación puede, en cierta medida, evitar posibles contradicciones.

3. *El Papa*

Bulgakov sitúa el Papa en el nivel fenomenológico y no son pocas las veces en que su planteamiento es histórico o canónico (en el sentido de la categoría más ínfima dentro de la fenomenología, que siempre tiene cierta relación con el noumeno o esencia de la Iglesia).

La consideración del Papa como jerarca, pastor o profeta se inserta en la consideración anteriormente realizada sobre la jerarquía y sus funciones. De ahí emerge —para Bulgakov— la convicción de que el obispo es el pastor de su Iglesia local y todo tipo de potestades más amplias no son más que formas canónicas y cambiables, sin base sacramental, «sofíánica» y conciliar.

En general, Bulgakov no tiene dificultad en reconocer al Papa, como a cualquier obispo, la custodia de la Ortodoxia⁵⁶, la proclamación de la verdad expresada en el concilio y la presidencia de éste⁵⁷. Esas afirmaciones deben ser entendidas dentro de la igualdad fundamental de todos los obispos, que se basa en el sacramento del orden. Lo demás son manifestaciones «canónicas» revisables y «separables» de la esencia de la Iglesia. Se excluye, por lo tanto, todo y cualquier órgano o persona con carismas jerárquicos especiales.

Obviamente, Bulgakov niega la interpretación primacial a los textos neotestamentarios que los católicos interpretamos en tal sentido. Ya hemos visto que niega la infalibilidad pontificia debido a su comprensión eslavófila de la Iglesia, pero también utiliza el argumento histórico de los errores de los romanos pontífices⁵⁸.

56. Cfr. *Orth* (1932) p. 104.

57. Cfr. *Orth* (1932) p. 90.

58. Bulgakov cita los papas Virgilio, Liberio y Honorio como heréticos, cfr. *Orth* (1932) p. 65. Posiblemente Bulgakov no profundizó mucho su estudio sobre el Vaticano I, o no acabó de interpretarlo bien, puesto que el caso de Honorio —que parecía ser el más difícil de plantear— fue ahí debatido.

Bulgakov quiere una autoridad, pero —como muy bien nota Swierkosz— evita toda la problemática de la responsabilidad de ciertos actos realizados en nombre de la *sobornost'*, quizá por desconfianza en el hombre, ser limitado, y su visión eslavófila⁵⁹. Muchas veces Bulgakov no consigue dejar de ver la función del Papa como una sustitución de Cristo⁶⁰.

En este punto concreto se manifiesta lo que ya hemos dicho antes en relación a la jerarquía y a la Iglesia en general: que el teólogo ruso no entendió bien la doctrina católica. Swierkosz hace notar, y estamos de acuerdo con él, que Bulgakov a veces se levanta contra una doctrina sobre el Papa que no existe de hecho⁶¹. Puede ayudar a entenderlo el paralelismo que él mismo establece entre la esclavitud exterior (que fue el cesaropapismo oriental), y la esclavitud interior (que es el primado romano)⁶². En el fondo, nuestro autor entiende el Concilio Vaticano I como la inclusión en la doctrina de la fe del poder. Un poder centralizador y ante el cual no cabe apelación, como si la unidad de la Iglesia fuera exterior, es decir, una unidad de poder⁶³. Esta comprensión del Vaticano I es ajena a una doctrina que ve la Iglesia como *sobornost'* en todas sus implicaciones bulgakovianas.

Bulgakov no reconoce una autoridad suprema que deba asegurar la unidad porque ésta se realiza en la fe, la liturgia y la comunión canónica. En el teólogo ruso, la manifestación exterior de esa unidad es el recíproco reconocimiento de la jerarquía, que permanece independiente y bajo una tácita vigilancia de la jerarquía de toda la Iglesia universal. Esto quiere decir que el ministerio de unidad del pontífice romano sobra en la eclesiología de Bulgakov. Sin embargo, está

59. Cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 137. Bulgakov rechaza siempre todo tipo de autoridades externas a la Iglesia, tanto personales como colegiales. Por eso, su discusión del papado va muy unida a una idea que existe en la Iglesia Ortodoxa: el papado colectivo de todos los obispos. Para Bulgakov, hablar de un primado de poder quiere decir hablar de un primado secular, porque para él el poder es un principio secular.

60. Congar piensa que Bulgakov rechaza la idea del Papa como sucesor de Cristo, como si Cristo no estuviera en su Iglesia y necesitara un sucesor. Esa idea también es rechazada por los católicos, aunque Bulgakov parece no tenerlo en cuenta. Según la doctrina católica el Papa es vicario de Cristo, no su sucesor. Congar cree que esta distinción se olvida con mucha frecuencia y Bulgakov no es excepción en ello. Según Congar, en *L'Orthodoxie* (1932) Bulgakov confunde las dos nociones (sucesor y vicario de Cristo) aunque bajo una terminología exacta; vid. *Cristianos desunidos*, Verbo Divino, Estella 1967, p. 131).

61. Bulgakov a veces parece no mirar al papado como una función, y función en la Iglesia. De fondo también hay una postura negativa ante los concilios de Florencia y Vaticano I.

62. Cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 186.

63. Cfr. S. SWIERKOSZ, *o.c.*, p. 194. Ya Congar en 1934 se lamentaba de que autores como Bulgakov —bien informado de la posición católica— consideraran que el planteamiento católico romano de la unidad estuviera anclado a la obediencia al Papa, vid. Y.-M. CONGAR, *Pensée orthodoxe sur l'unité de l'Église*, en «Russie et Chrétienté» 1/1 (1934) 69s. y 77.

dispuesto a reconocer el Papa como símbolo de la unidad de la Iglesia, la cual «busca naturalmente una expresión personal»⁶⁴. Admite que, en ciertos casos, la autoridad puede revelarse también como poder, pero tal poder será siempre espiritual y no canónico. Vemos de nuevo como quiere que haya una autoridad en la Iglesia para asumir las responsabilidades pero también teme todo lo que presente a la vez el carácter humano de la Iglesia y la originalidad sobrenatural de su misión. Por eso acude a la recepción por la *sobornost'* y huye de singularizaciones de la autoridad (aunque sean vistas en la Iglesia).

Puesto que Bulgakov no reconoce en la voluntad de Cristo el deseo de una persona que simbolice y garantice la unidad, todo el modelo que postule un tal jefe supremo es rechazado como un tipo de imperialismo romano⁶⁵.

III. CUESTIONES ECUMÉNICAS

1. *Unidad y ecumenismo*

Hemos visto que, para Bulgakov, la unidad estriba en una misma profesión de la fe ortodoxa, de la liturgia y el reconocimiento mutuo de jerarquías que permanecen independientes unas de otras. Esta visión se adapta muy bien a lo que es la Iglesia Ortodoxa hoy⁶⁶, pero ninguno de estos elementos permite tachar de desunión el cambio de patriarcado por parte de una determinada diócesis (lo cual conviene a los parisinos). Es decir, si queremos ser coherentes con las tesis de Bulgakov, la única separación posible entre dos diócesis es la herejía, por vía de la negación de algún sacramento o artículo de la fe, puesto que no puede haber desobediencia donde

64. Cfr. *Orth* (1932) p. 106, notemos que al considerar el papado una institución histórico-canónica de antigüedad venerable, admite su restauración pero también admite que la historia indique otro primado de honor. En este sentido está su visión de la Pentarquía: una institución histórica, con antigüedad, pero que se puede cambiar, y cuyo papel es más bien de honor. Así, el Papa o el órgano primacial que se postule, es visto como un órgano de unidad canónica (cfr. *ibid.*, p. 105). Años antes Bulgakov no admitía que fuera otro distinto del Papa el que simbolizara la unidad. Entonces, su planteamiento del papado tampoco estaba muy clarificado debido a sus supuestos eslavófilos; vid. Y.-M. CONGAR *Cristianos desunidos*, Verbo Divino, Estella 1967, p. 433.

65. El papado como autoridad suprema en la Iglesia no aparece directamente tratado a partir de 1932, sólo hemos encontrado referencias indirectas.

66. Para Bulgakov, las diócesis ortodoxas o las Iglesias autocéfalas parecen unificadas por rasgos culturales, nacionales u otros, cfr. *Thesen über die Kirche*, en H. ALIVISATOS (dir.), *Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre-6 Décembre 1936*, Pyrsos, Athènes 1939, p. 132.

existe independencia. Como mucho, es posible el no reconocimiento, pero éste, si no quiere caer en la arbitrariedad, tiene que buscar una base herética donde apoyarse. A confirmar este planteamiento podría estar la vida del Exarcado ruso en Europa Occidental, pero también está la tendencia al congregacionalismo por parte de Bulgakov⁶⁷.

Desde una postura «congregacionalista», el ecumenismo y la unidad parecen fruto de un entendimiento de voluntades... pero también se resumen a ese entendimiento⁶⁸. Sin embargo Bulgakov no lo ve así, porque para él es en lo nouménico que está la garantía de unidad, no en sus manifestaciones. La *Una Sancta* es la Iglesia en su esencia y en ella reside la unidad, que se *manifiesta* en la comunión de fe, sacramentos y sucesión apostólica. Por encima de las *ecclesiae* hay una *Ecclesia* que las penetra, que se manifiesta en ellas... y que ellas no pueden agotar⁶⁹. Así, tampoco el Papa o el común reconocimiento de lo poseído por todos agota la unidad, siendo tan sólo una manifestación canónica de ésta.

Recordemos que la *Una Sancta* es «aquella fuerza profética que también en nuestros días da testimonio de la unidad de la humanidad de Cristo y arrastra las Iglesias a volver a la única "Iglesia" (...) a superar en las diversas confesiones el espíritu del confesionalismo, que sustituye la unidad ecuménica por el provincialismo eclesial. Tal provincialismo coloca (...) la confesión en el lugar de la Iglesia *una sancta*»⁷⁰. La postura de Bulgakov parte, como se ve, de una unidad «que subsiste en su aspecto profético-real, pero que invita a la unión sacramental-jerárquica»⁷¹. Hay un reconocimiento de cierta eclesialidad en las distintas «confesiones cristianas», que debe llegar a su plenitud.

67. Suponemos que esto es debido a su planteamiento ante la organización canónica de la Iglesia. De hecho, en *The Hierarchy and the Sacraments* la diócesis viene considerada como una verdadera unidad sacramental de la Iglesia, y esta última es vista como una asociación de diócesis. Su postura unos años antes no era esa; cfr. *One, Holy* (1931); S. SWIERKOSZ, *o.c.*, pp. 193s.

68. Cfr. *Orth* (1932) pp. 209s.

69. Cfr. *SDA* (1945) pp. 402 y 406.

70. «Quella forza profetica, che anche ai nostri giorni testimonia l'unità dell'umanità del Cristo e trascina le chiese a ritornare all'unica "chiesa" (...) a superare nelle diverse confessioni lo spirito del confessionalismo, che sostituisce l'unità ecumenica con il provincialismo eclesiale. Tale provincialismo eclesiale (...) al posto della chiesa *una sancta* mette la confessione» *SDA* (1945) p. 432. Es interesante recordar que Bulgakov interpreta las siete iglesias del Apocalipsis (algunas de ellas marcadas por pecados graves, incluso doctrinales) como igualmente nombradas entre las iglesias, perteneciendo a la *Una Sancta* que tiene un carácter supraconfesional; cfr. *SDA* (1945) p. 433, nt 33.

71. Cfr. *SDA* (1945) pp. 432s., justo antes reafirma que reconoce el valor relativo y pragmático de las divisiones sacramental-jerárquicas.

En este sentido hay que tener en cuenta lo que antes hemos dicho sobre los dos niveles de la unidad de la Iglesia. A esa perspectiva dual de la unidad, que quedó dibujada anteriormente, parece útil añadir otra, que el teólogo ruso nos muestra cuando dice que la vida de la Iglesia tiene dos dimensiones: la *profundidad* y la *amplitud*. Las dos dimensiones coexisten. En el alma del hombre hay un órgano místico que percibe la unidad de la Iglesia, no sólo como cuerpo místico (nivel de la profundidad), sino también como cuerpo social histórico (nivel de la amplitud). En ese órgano del alma los dos sentidos se identifican. Cuando la Iglesia era indivisa, los cristianos tenían un sentido de su unidad mucho más pleno que aquel que los cristianos divididos tenemos. Para Bulgakov el cisma no afectó tanto la profundidad como la amplitud. Por eso sostiene que la unidad interior puede coexistir con la división exterior⁷².

Bulgakov considera que el movimiento ecuménico *sólo* exige la unidad en la Tradición ortodoxa. Esta unidad se manifiesta en el acercamiento máximo de doctrina y vida. Nuestro autor niega expresamente que eso se realice en un mínimo de carácter abstracto, a modo de acuerdo bajo determinadas fórmulas consensuadas⁷³.

En resumen, esto quiere decir que Bulgakov reconoce una cierta «eclesialidad» a las distintas confesiones cristianas. Esa «eclesialidad» supone una cierta unidad que ya existe y que Bulgakov ubica en el aspecto profético. Además, está convencido de que esa unidad que ya existe es la que está llamando a las distintas confesiones a una realización más profunda de la unidad. Esa realización tiene dos vectores: la profundidad de la vida en Cristo (vivir en la tradición ortodoxa, lo cual no supone una manifestación exterior idéntica y obliga a replantear varias cuestiones de la eclesiología tradicional ortodoxa) y el reconocimiento organizativo externo (en la línea del congregacionalismo y negando una fuerza demasiado vinculante al reconocimiento mutuo⁷⁴).

Una vez presentado este pequeño resumen, es posible entender mejor su propuesta de intercomunió de *By Jacob's Well* (1933) y de *Voies* (1935). Aunque la intercomunió parece más relacionada con la cuestión de la validez de los sacramentos en la heterodoxia, nos parece que su presentación aquí permite ver el problema que está detrás del replanteamiento de la visión eclesial ortodoxa en el hori-

72. Cfr. *One, Holy* (1931) p. 22.

73. Cfr. *Orth* (1932) p. 210.

74. Precisamente porque no hay acuerdo sobre la diversidad admitida en las iglesias ni sobre el principio de discernimiento de la eclesialidad.

zonte de la unión con las demás «comunidades cristianas». En estas dos obras Bulgakov propone la intercomuni3n como vía de uni3n y apunta como origen de los obstáculos mayores el maximalismo dogmático (que identifica la Iglesia con el 3rgano jerárquico y las doctrinas teológicas con el dogma).

Para distinguir el mínimo del máximo, el teólogo ruso propone el criterio de la vida eclesial que deriva de los sacramentos (especialmente del Bautismo y de la Eucaristía). Así, admite que se puede dar realidad a la eficacia de la Eucaristía de otras Iglesias a través de la participación, porque eso expresa la unanimidad sobre los dogmas que necesitan ser reconocidos para que el sacramento de la Eucaristía pueda tener lugar (presencia real del Señor, Cristología, Santísima Trinidad y sacramento del orden). A la vez admite que no todas las verdades —siendo igualmente esenciales— tengan el mismo grado de manifestación. Si el fiel está unido a las enseñanzas de los Apóstoles, como ahí están todas las verdades, las reconocerá tarde o temprano como esenciales. Por eso cabe la ausencia de ese reconocimiento en algunas partes de la Iglesia⁷⁵.

Por lo demás, Bulgakov se muestra contrario a la mentalidad que defiende que el acuerdo dogmático produce el acuerdo eclesial, porque el dogma es sólo una cualidad de la vida religiosa, una expresión de esa vida. La vida es la clave que libera el poder vivificador del dogma y de su desarrollo armónico con todas las demás expresiones vitales de la Iglesia.

2. *Los sacramentos celebrados en la heterodoxia*

Como hemos visto, para Bulgakov la Iglesia ortodoxa es la Iglesia no dañada dogmática o jurídicamente, por lo que posee en cuanto tal la plenitud del poder de los sacramentos, la *potestas clavium*. También reconoce, según la praxis de la Iglesia ortodoxa rusa, que los sacramentos se celebran validamente fuera de los límites de la Ortodoxia. Para él, este reconocimiento se encuentra en estrecha relación con su visión de la Iglesia *extra ecclesiam*, la cual es la vida divina que se comunica⁷⁶.

75. Para conocer su idea de los dogmas vid. *supra*, la idea de la teología en Bulgakov.

76. Bulgakov sabe que hay quien niega la eficacia de los sacramentos fuera de la Ortodoxia, pero tal postura está en las antipodas de su visión eclesiológica y la rechaza absolutamente, cfr. *SDA* (1945) p. 459. En sentido positivo, cfr. *Orth* (1932) p. 126, nt 1; *Voies* (1935) pp. 240s.

Bulgakov reafirma que los sacramentos celebrados en las comunidades no ortodoxas ofrecen la gracia divina⁷⁷. Esto no es novedad en la teología ortodoxa rusa. De hecho, ya Filareto Drozdov (1772-1867) consideraba la Iglesia romana una Iglesia en sentido estricto, es decir, una comunidad capaz de dar la gracia divina a sus miembros⁷⁸.

Por eso, para Bulgakov ya existe una unión real entre católicos y ortodoxos, porque los sacramentos de los católicos son verdaderamente válidos. En esto, considera que fue de importancia decisiva el sacerdocio sacramental y la sucesión apostólica, que las comunidades surgidas de la reforma no guardaron. A veces sus críticas a los protestantes sobre esta cuestión llegan a ser especialmente duras⁷⁹.

Esto no quiere decir —para Bulgakov— que las divergencias con los católicos sean pequeñas, puesto que el primado romano es una divergencia dogmática, aunque más fácil de resolver que la ausencia del sacerdocio ministerial en los protestantes⁸⁰.

Precisamente son estas divergencias las que restan eficacia a los sacramentos celebrados en las comunidades «heterodoxas». No se trata de ser o no válidos, sino del grado de eficacia de tales sacramentos. Aquí las dudas se acumulan y Bulgakov sólo indica que la eficacia varía conforme a la «confesión» cristiana de que se trate, reconociendo que no hay medio de determinarla.

«Los sacramentos de los no ortodoxos son para ellos como ventanas, abiertas sobre el cielo, que es por ellos acogido precisamente a través de tales ventanas. El cielo es uno solo, se diferencia sólo el modo de su recepción. Estas distintas ventanas permanecen de hecho impenetrables a todas las demás confesiones, aunque a través de ellas se contemple el mismo cielo. Esta impenetrabilidad recíproca es, en cierta medida, una impenetrabilidad disciplinar, que corresponde al estado de desunión de las confesiones o a la “división de las iglesias” dentro de los confines de la única iglesia. Pero esta desunión es también una cier-

77. Cita a S. Agustín, *Epist.* 89, CSEL 34, 419-425.

78. Le siguieron en este planteamiento V. Soloviev, Bulgakov y otros contemporáneos; cfr. G. CIOFFARI, *L'eccelesiologia ortodossa. Problemi e prospettive*, Centro Ecumenico «San Nicola», Bari 1991, pp. 47s. En el ámbito griego, Trembelas defiende un cierto reconocimiento eclesiológico (cfr. *Dogmatique*, t. 2, Ed. de Chevetogne, Chevetogne 1967, pp. 396s.).

79. «Le protestantisme ressemble ainsi à ces chrétiens qui avaient été baptisés “au nom de Jésus”, mais qui n'avaient pas reçu l'Esprit Saint, communiqué par l'imposition des mains des Apôtres (Act., XIX, 5-6)» *Orth* (1932) p. 49. Bulgakov reconoce que tienen las arras del Espíritu Santo pero les recuerda la voluntad del Señor de que hubiera en la Iglesia vías determinadas y cognoscibles por las que recibir el Espíritu Santo: los sacramentos actuados por el sacerdocio de sucesión apostólica.

80. Cfr. S. SWIERKOSZ, p. 99. Estas opiniones de Bulgakov se encuentran en su trabajo *By Jacob's Well* (Jo 4, 23).

ta disminución, tanto para todos en general, no pudiendo unirse junto a un mismo altar, cuanto en particular para todos los no ortodoxos, en distintas medidas, conforme el grado del daño sufrido por estas confesiones»⁸¹.

A pesar de las dudas de Bulgakov cuanto al grado de su eficacia, reconoce que tales sacramentos unen el fiel que los recibe al Cuerpo de la Iglesia en virtud de la gracia que causan. Esto se inscribe en la visión bulgakoviana de la Iglesia en dos sentidos: por un lado le ayuda a remarcar la relatividad de los límites de la Iglesia tomada en su esencia y, por otro, le permite hablar de una comunión no plena, dentro de una unión real que ya está dada y que está llamada a manifestarse en toda su plenitud⁸².

En cuanto al primer sentido, reinterpreta la conocida expresión *extra ecclesiam nulla salus* tomando la Iglesia como el Cuerpo místico y no una determinada organización eclesial. Pero reconoce que permanece sin resolver la determinación de la correlación entre Iglesia e iglesias⁸³. Pensamos que la indefinición en lo que respecta a las relaciones de las dimensiones visible e invisible de la Iglesia es una causa de ello⁸⁴.

Cuanto a los distintos grados de comunión, Bulgakov es bastante explícito⁸⁵ y reconoce distintos grados de eclesialidad, todos rela-

81. «I sacramenti dei non ortodossi sono per essi come delle finestre, aperte sul cielo, che è da essi accolto attraverso appunto queste finestre. Il cielo è uno solo, si differenzia soltanto il modo della sua ricezione. Queste diverse finestre di fatto restano impenetrabili a tutte le altre confessioni, quantunque attraverso di esse si contempli lo stesso cielo. Questa chiusura reciproca è, in una certa misura, una chiusura disciplinare, corrispondente allo stato di disunione delle confessioni o alla "divisione delle chiese" entro i confini dell'unica chiesa. Ma questa disunione è anche una certa diminuzione, tanto per tutti in generale, non potendo adunarsi presso un unico altare, quanto in particolare per tutti i non ortodossi, e in misura diversa, a seconda del grado del guasto e del danno sofferti da queste confessioni» SDA (1945) pp. 459s.; cfr. *ibid.*, p. 462.

82. Se trata de una postura ya apuntada por A. JOOS, *L'Église: (ré)conciliation et conciliarité. Aspects de l'ecclésiologie de conciliarité dans les écrits de S. Boulgakov*, en «Nicolaus» 4 (1976) 5s.; cfr. S. BULGAKOV, *L'unità reale della Chiesa divisa, nella fede, nella preghiera e nei sacramenti*, en S. BULGAKOV, *Alle mura di Chersoneso e altri scritti*, Ed. La Casa di Matrona, Milano 1998, pp. 285-300 (título del original inglés de 1933: «By Jacob's Well»); ID., *Voies* (1935).

83. Cfr. SDA (1945) pp. 460s. En honor de la verdad, en la teología católica de entre-guerras no había unanimidad entre los autores sobre el tratamiento de la Iglesia como Cuerpo de Cristo (por ejemplo entre Merse y Tromp). Bulgakov es sólo un reflejo ortodoxo de la cuestión, lejos del planteamiento de la Encíclica *Mystici Corporis* (1943). Para más detalles de la cuestión vid. la tercera parte de nuestro trabajo.

84. Parte de la culpa la tiene su planteamiento filosófico y eslavófilo.

85. Cfr. *Orth* (1932) p. 210 (vid. *ibid.*, p. 102). Es bien explícito sobre la santidad del catolicismo aunque «sometida» bajo el envoltorio papal, cfr. *Orth*, p. 212.

tivos, puesto que sólo existe una Iglesia que detiene la fe ortodoxa y es absolutamente Iglesia⁸⁶.

Hay otra razón para no considerar como vacío el espacio exterior a los límites canónicos de la Iglesia⁸⁷. Según Bulgakov, hay una distinción entre dogmas y cánones, en que los primeros expresan la ontología de la Iglesia y los segundos —estando basados en los dogmas— son aplicaciones prácticas y no tienen igual valor que los primeros⁸⁸. En este sentido, alerta contra la tendencia a atribuir a los cánones una significación igual a la de los dogmas (cree que el catolicismo lo hace y que en oriente hay esta misma tendencia).

Para él, es posible que existan divergencias jurídico-canónicas *bona fide* en los límites de una u otra Iglesia local con toda su dureza y dolor. Hasta tal punto que a veces puedan llevar al no reconocimiento de la eficacia de los sacramentos dentro de los límites de una determinada jurisdicción. Estamos ante la distinción entre lo histórico-canónico (mutable y discutible) y la expresión dogmática de la fe. A esta distinción hay que añadir la distinción entre el dogma y la vida en Cristo, siendo el dogma expresión de ella y puerta de acceso a ella, pero ella no se agota en su expresión dogmática.

86. Por eso, como hemos visto, había admitido grados de pertenencia *no plena* a la Iglesia, cfr. *Orth* (1932) p. 17.

87. Ya hemos hecho referencia a ella al mostrar su planteamiento de la intercomuniión, en el apartado anterior. Entonces lo veíamos en el horizonte del ecumenismo, ahora nos interesa más enfocarlo en el horizonte de los límites canónicos.

88. Cfr. *SDA* (1945) p. 463.

SÍNTESIS DE LA ECLESIOLOGÍA DE BULGAKOV

Al término de esta primera parte presentamos las líneas fundamentales de la eclesiología de Bulgakov en dieciséis títulos de extensión desigual, que están ordenados según el desarrollo que hemos hecho. Al final, haremos un breve balance retrospectivo.

1. *Iglesia y sofía*. La eclesiología de Bulgakov no se entiende sin tener en cuenta tres preocupaciones teológicas principales, a saber: dar al mundo actual una respuesta cristiana que fundamente dogmáticamente las relaciones entre Dios y el mundo y la acción cristiana en el mundo (sinergismo entre libertad y gracia); la renovación de la teología ortodoxa; y la reunión de todas las Iglesias. Estas preocupaciones animaron su empresa sofiológica.

La sofía es el elemento unificador de la visión del misterio cristiano en Bulgakov. La *sofía* es la manifestación del amor de Dios en acto, tanto en el seno de la Trinidad (sofía divina), como *ad extra* (sofía creada). Bulgakov mira toda la historia de la Salvación desde la *sofía*: es el fundamento ontológico de toda la creación, su verdad más íntima y esencial. Entre creación y *eschaton*, la sofía permanece en su dualidad (divina y creada), pero al final se cumplirá la unión de la *sofía creada* con la *sofía divina* que se realiza progresivamente en la historia. En dicha unión la sofía creada se hará transparente a la sofía divina, manifestando así el designio divino consumado.

La Iglesia es en su esencia la correlación recíproca de las dos sofías, y se expresa en la unión de éstas —sinergismo— que es la teandría en acto. Por eso, la eclesiología de Bulgakov se inserta dentro del amplio marco de su sistema sofiológico. Su eclesiología está estrechamente unida a la teología de la creación y a la escatología. La Iglesia aparece al inicio como fundamento de toda la creación y como su fin último. La historia es el proceso de eclesialización, por

el que la creación —a través del hombre que vive en Cristo— se incorpora a la Iglesia hasta la *panenteosis*. La Iglesia escatológica es el fruto de la acción histórico-salvífica, y en continuidad con esta historia. La Iglesia es el cumplimiento del plan eterno de Dios; es la salvación de lo creado: la Iglesia se identifica con la recapitulación de todo en Cristo. Bulgakov no distingue la Iglesia en cuanto fin de la obra creadora y redentora, y el estado final de esa misma obra salvífica. La Iglesia aparece a los ojos de Bulgakov como la humanidad entera, es más, como la unidad de todo lo creado en Cristo.

La Iglesia es el lugar y fundamento de la eclesialización de la vida, de la sofianización de la creación en acto. La eclesialización es el proceso por el que la sofía creada se hace transparente a la sofía divina. En el hombre, esta eclesialización significa identificación con Cristo. La Iglesia es el cosmos deificado donde el hombre ejercita su libertad uniéndose a Dios para conducir todo a la idea original de Dios. Así, la Iglesia aparece como la vida del hombre en Cristo, gracias al Espíritu Santo, que asume todo lo creado hacia su cumplimiento final. La gracia realiza la divinización del hombre. Esta divinización es la actualización de la finalidad del mundo, es el modo de realizarse su sofianización.

2. *Una visión vital de la Iglesia.* Para Bulgakov la Iglesia es la teandría *in actu*, la vida nueva en Cristo por el Espíritu. En esa vida se da la unión sinérgica de la acción humana y divina, del principio creado y del divino. La Iglesia, al vivir esa nueva vida en Cristo, vive la vida trinitaria, es cuerpo de Cristo y es el reflejo de las tres Personas divinas. Es imagen de la unidad de la Santísima Trinidad, a la que se corresponde la unidad del género humano en la realización del designio divino. La vida es el *prius* ontológico de la Iglesia, la condición de su ser, la atmósfera indispensable en la que después se especifican y asumen sentido todas sus posteriores determinaciones (el aspecto institucional y jerárquico de esa vida). Ella es la clave para acercarse a la Iglesia según nuestro autor. El objetivo de la vida teándrica es la *panenteosis*, estado final de la creación, cuando Cristo someta todas las cosas al Padre y Dios sea todo en todos. A ella se llega por la eclesialización o sofianización de la vida.

3. *La sobornost'.* Es la libre unión en el amor, comunión de todos con Cristo y en Cristo. La sofía encuentra su cumplimiento y verdad en la *sobornost'* de la vida divinizada. Esto quiere decir que la *sobornost'*, o catolicidad, es el reflejo en la humanidad de la sofianización del mundo. Es la esencia de la eclesialidad. También es el fruto

de la fuerza unificadora de la humanidad cuyo centro es la vida teándrica. Es la expresión de la vida en Cristo a imagen de la vida íntima intratrinitaria y también es manifestación de la pureza del ser sofíánico de toda la creación. Es el reflejo terrenal de la sofía divina y la expresión eclesial de la unión de las dos sofías. En relación con la *sobornost'* está la ausencia de pecado, porque la vida en la verdad se identifica con la infalibilidad interna (posesión de la verdad). En la historia, la *sobornost'* se reviste de envoltorios varios: psíquicos, nacionales, culturales, etc. Son manifestaciones históricas diversas de la misma realidad que trasciende la historia.

4. *Una visión dual.* En la visión bulgakoviana de la Iglesia encontramos siempre dos planos: el nouménico y el fenoménico, según expresión suya. El primero se refiere a la Iglesia en su esencia y realidad ontológica más fundamental. El segundo se refiere a la Iglesia visible, a la Iglesia terrestre. Bulgakov accede a la Iglesia por su esencia, abordando el fundamento invisible de su existencia. Sólo después de su realidad metafísica considera su realidad fenoménica. El planteamiento es relativamente nuevo para la teología ortodoxa de inicios de siglo, acostumbrada a considerar la Iglesia al uso escolástico del barroco importado de Europa occidental.

Al referirse a la unidad de los planos ontológico y fenoménico, Bulgakov habla de unidad interior y exterior, entre las que se da una relación de símbolo. Pero el teólogo ruso afirma que la manifestación exterior de la unidad interior puede no ocurrir. Se trata de una de las afirmaciones más oscuras de nuestro autor. La unidad exterior se realiza en el plano fenoménico y puede asumir una gran variedad de manifestaciones (autocefalías, primados, organización federativa u otras) dependiendo de las necesidades y posibilidades históricas. Dentro del plano fenoménico algunas realidades son meramente institucionales y, por eso, guardan una relación más débil con el misterio de la Iglesia.

En la catolicidad de la Iglesia existen también ambos planos, ontológico y fenoménico. En este caso, Bulgakov distingue la catolicidad cualitativa de la cuantitativa. La catolicidad cualitativa es la misma vida en Cristo —verdad total—, según su totalidad y plenitud, por lo que está en estrecha relación con la sofíología. En la experiencia de la pluriunidad se conoce la catolicidad y su fruto es la conciliaridad o *sobornost'*. La catolicidad y la unidad son un don y también se actúan. Un ejemplo de la catolicidad en acto es el concilio ecuménico.

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado poseen los mismos dos planos de análisis: sofíánico e institucional. En el primero, Bulgakov

sitúa el ideal teocrático que es visto como eclesialización de la vida. En el segundo, nuestro autor trata de la sinfonía bizantina y del sistema preconstantiniano entre otros modos históricos, que considera accidentales y no esenciales.

5. *Eslavofilismo*. Bulgakov construye la metafísica de la Iglesia con ideas de Khomiakov (la *sobornost*) y de Soloviev (la teandría). De Khomiakov procede el eslavofilismo de Bulgakov, que se manifiesta en sus ideas fundamentales. Por ejemplo, la noción de tradición como la vida en Cristo en cuanto que se desarrolla en la historia en su fundamental identidad consigo misma bajo el impulso del Espíritu Santo. Esta tradición se expresa en los dogmas, en la liturgia y en muchos otros aspectos del vivir eclesial. La unidad de la expresión de la tradición atestigua la unidad eclesial, que depende de la única vida en Cristo. La teología, a su vez, sirve de puente entre la cultura y el conocimiento de Dios.

6. *La infalibilidad y la vida de la Iglesia en la verdad*. Bulgakov niega la infalibilidad del magisterio basándose en sus ideas eslavófilas, en su planteamiento gnoseológico y en su interpretación histórica de los «errores» de los romanos pontífices y obispos. Nos parece que esta negación también está muy relacionada con su proximidad personal al Concilio Vaticano I, que leyó en categorías orientales¹, y con su pretensión de renovar la teología ortodoxa. También se percibe su eslavofilismo al afirmar que no hay procedimiento o sistema que dé garantías de infalibilidad porque afirmarlo supondría postular una autoridad exterior a la Iglesia.

Bulgakov considera la infalibilidad como realidad positiva, vital y concreta, muy semejante a la noción católica de indefectibilidad. Se trata de una infalibilidad que es poseída por la Iglesia en cuanto comunidad de personas unidas a Cristo y que viven en Cristo, en la Verdad. El teólogo ruso distingue tres niveles de expresión de la verdad: el personal (donde se ubica la teología y el pensamiento eclesial), el intermedio (donde se encuentra el dogma) y el nivel de la vida en la verdad. En sus obras no estaba tan preocupado de la expresión de la verdad, sino de la relación del cristiano con la verdad. Se trata de un corolario de su atención preferente a la dimensión mística u ontológica.

1. También en Occidente se hicieron lecturas muy estrechas del Concilio Vaticano I. Por tanto, pensamos que no se debe crear una oposición entre Oriente y Occidente por este hecho, puesto que los problemas en su lectura fueron «transversales», aunque originados por motivos muy variados.

Bulgakov no distingue entre el error y la expresión limitada de la verdad. Nos parece que esto se debe a su planteamiento filosófico y maximalista que confunde los niveles del conocimiento de la verdad y de la vida en la verdad. Para él, conocer es experimentar íntimamente algo. En la medida en que la expresión racional brota de la experiencia interior, en esa misma medida es puerta de acceso a otros para la misma experiencia y, por eso, para el mismo conocimiento. Así, el conocimiento de la Iglesia sólo es posible desde dentro de la misma Iglesia. No hay, por tanto, una definición racional —exterior— de Iglesia, es decir, un concepto que encierre el misterio. El motivo estriba en que sólo desde la fe y el amor —que se recibe en la Iglesia— es posible conocer la Iglesia y su misterio.

El teólogo ruso sitúa los concilios en el plano fenoménico, pero considera que éstos expresan muy bien la naturaleza conciliar de la Iglesia y realizan su conciencia sobre determinados aspectos. En este sentido están muy unidos al plano nouménico porque el Espíritu Santo actúa en ellos y ahí realiza el hecho interior de la adhesión a la verdad. Por eso los concilios son verdaderos. Sin embargo, son de derecho humano y pueden ser prescindibles en circunstancias históricas de gran intercomunicación. La autoridad del concilio proviene de su conexión con la verdad, y no de determinados procedimientos. Se trata de otra idea de sabor eslavófilo. Al proclamar la verdad, el concilio habla a través de la jerarquía, que Bulgakov reconoce ser órgano hábil para hacerlo. Con todo, la autoridad del concilio es convencional. Su valor absoluto proviene de la recepción por parte de la *sobornost'* eclesial (de la *communio*, que es la infalible). Esta solución parece establecer un procedimiento externo de la infalibilidad, que era una de las ideas que Bulgakov quería evitar.

7. *Las imágenes paulinas de la Iglesia.* Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo y Esposa de Cristo son tres imágenes que Bulgakov considera que expresan la ontología de la Iglesia. En la imagen del Cuerpo de Cristo subraya dos puntos. El primero es la manifestación de Cristo. Según él, la idea de cuerpo expresa la automanifestación personal (en su sistema sofíánico el cuerpo no dice referencia a algo material, sino a la manifestación del espíritu). Por tanto, el Cuerpo de Cristo (el Dios-hombre) es su automanifestación personal y un hecho teándrico, que tiene su base en la vida del cristiano en Cristo. El segundo es que esa manifestación del misterio teándrico no anula al hombre, porque los que participan de la unidad en Cristo permanecen en su particularidad. Así, la imagen del Cuerpo de Cristo significa la unidad en la diversidad. Sin embargo, Bulga-

kov prefiere la imagen de Esposa, porque la Iglesia es *una sola* (terrestre y celeste) desde el punto de vista de la idea divina, de su fundamento y de su destino, pero es *doble* en el devenir del mundo hasta la Parusía. La relación entre la Iglesia celestial y la Iglesia que aún peregrina en la tierra se expresa en ayuda, en redención, en unión sponsal. Esta relación entre la Iglesia celestial y terrenal, entre Cristo y la Iglesia, constituye el gran misterio de la Iglesia.

8. *Las dos dimensiones de la Iglesia.* Uno de los rasgos característicos de la Iglesia para Bulgakov es la relación de sus lados visible e invisible, vistos a la luz de la teandría, de la naturaleza humana y divina en unidad. La unidad se resume en símbolo, icono. Así, la dimensión visible es símbolo de la invisible, con dos notas: la *compatibilidad* entre las dos, y la *transcendencia* de la dimensión invisible o divina en relación a la dimensión visible o humana. Con todo, afirma que la vida en Cristo se manifiesta en forma visible. Pero como lo invisible trasciende con mucho lo visible, a veces encontramos afirmaciones en que lo visible puede existir o no, sin que su desaparición dañe en algo lo invisible (esto se percibe especialmente cuando habla Bulgakov de la unidad visible). Nos parece que estas afirmaciones tienden principalmente a reforzar la transcendencia de lo real e invisible (nótese que pone a un mismo nivel lo real y lo invisible), porque Bulgakov pone siempre más atención en la vida en Cristo que en la estructura de la Iglesia en cuanto institución sacramental. Todo lo institucional es relativo. Este planteamiento le permite hablar simultáneamente de la universalidad de la salvación, de la existencia de una única Iglesia verdadera que es la Iglesia Ortodoxa, y también reconocer cierta entidad a las demás Iglesias y tener una visión positiva del ecumenismo.

Otras manifestaciones del primado transcendente de la dimensión ontológico-mística sobre la fenoménico-institucional son: su idea de que la Iglesia Ortodoxa carece de algo —catolicidad imperfecta— mientras no se realice la unión de todos los cristianos; su visión de grados de pertenencia a la Iglesia Ortodoxa según la situación de los que no le pertenecen canónicamente; concebir la acción de las dos Personas divinas enviadas al mundo en un cuadro cósmico que supera la Iglesia como institución (la Iglesia en su esencia no tiene límites pues nada hay ajeno a Cristo); la valoración de la libertad y potencia de la gracia que reduce los sacramentos a puntos superables por la libertad del Espíritu Santo (lo que matiza afirmando que los sacramentos son puertas de acceso al misterio de la vida en Cristo).

9. *Los sacramentos en la «heterodoxia»*. Bulgakov reconoce la validez de los sacramentos en la heterodoxia, en coherencia con su visión ontológica de la Iglesia. Con todo, no tiene medios para llegar más allá en su razonamiento y precisar el grado de eficacia de aquellos. Esto se debe, en parte, a su planteamiento filosófico y a su eslavofilismo, que no acaba de solucionar satisfactoriamente la relación entre el plano ontológico y fenomenológico.

10. *La Iglesia como institución*. Bulgakov sabe que su visión de la esencia de la Iglesia es demasiado universal, por lo que la distingue de la Iglesia en cuanto institución de la gracia. Así tenemos de nuevo los dos planos: la Iglesia en su esencia y la Iglesia como institución. El aspecto fenoménico de la Iglesia debe manifestar la vida de la Iglesia, el fin de la Iglesia y su cumplimiento. Esto quiere decir que, si tenemos en cuenta que la manifestación eclesial de la sofianidad es la *sobornost'*, la catolicidad a imagen de la unidad del Dios uno y trino; si recordamos que la *sobornost'* se relaciona con la sofía como el fruto lozano con la semilla; entonces, una vez que la *sobornost'* es una realidad espiritual, a la Iglesia le corresponde (porque está caracterizada por la *sobornost'*) expresar visiblemente la realidad sofíánica.

Junto al principio de la *sobornost'*, existe un «principio jerárquico» que también configura la esencia de la Iglesia en su totalidad. La *sobornost'* precede ontológica y cronológicamente al principio jerárquico. A la vez, la *sobornost'* está jerárquicamente estructurada desde el inicio. Pero esta última afirmación no le es suficiente a Bulgakov para afirmar que en la Iglesia primitiva ya existieran los distintos ministerios jerárquicos, porque no encuentra pruebas históricas de ello.

11. *La Iglesia apostólica*. Para conocer la Iglesia ortodoxa Bulgakov sugiere partir de la Iglesia Apostólica. La Iglesia Apostólica recibe la riqueza de los dones de gracia directamente; la institución sacramental y jerárquica es posterior. Por eso afirma que el principio jerárquico se funda en la *sobornost'* y no tiene categorización jurídica, y considera el concilio de Jerusalén como el prototipo de la *sobornost'* en acto, cuando se dio la acción del Espíritu Santo en la comunión de todos —los Apóstoles y los hermanos—, un acto interno de la Iglesia.

12. *Eclesiología «eucarística»*. Bulgakov no hizo una «eclesiología eucarística», pero reflexionó sobre la Eucaristía y la comunidad que la celebra a la luz de sus ideas eclesiológicas. Para él, la Eucaristía es la expresión específica más plena de algo ontológicamente previo, a

saber, la vida en Cristo. En la Eucaristía se genera y significa la unidad y comunión de todos, la plenitud, la *sobornost'*. En la Eucaristía también se da la unidad interior de todas las Iglesias locales y su relación con la Iglesia total.

De la estructura teándrica de la Iglesia proviene la diversidad de iglesias locales. En cada Iglesia local está el todo porque ahí se vive la vida en la verdad que es Cristo. Por esto, Bulgakov tiene una «eclesiología eucarística» muy distinta de la de Afanassieff. La diferencia no está tanto en su consideración de la Eucaristía, sino en elementos previos a la consideración del sacramento eucarístico. Por lo demás, la eclesiología «eucarística» de Bulgakov presenta rasgos que vienen de su eslavofilismo y de su doctrina sobre los sacramentos y la jerarquía en la Iglesia.

13. *La jerarquía en el desplegarse institucional de la Iglesia.* La postura de Bulgakov sobre la jerarquía supone una separación entre los sacramentos del periodo apostólico (las celebraciones comunitarias apostólicas), y su celebración post-apostólica. Antes de la jerarquización el carácter comunitario de la celebración de la Eucaristía era fundamental y estaba en estrecha relación con su visión de la Iglesia como comunidad de creyentes. Tras la primera década del siglo II aparecieron los siete sacramentos y la jerarquía como existen hoy. Esta aparición de la jerarquía se debió a la necesidad de una garantía eclesial de la autenticidad de la celebración eucarística.

De la necesidad de una garantía eclesial para la celebración eucarística brotó la doctrina que afirma que la jerarquía sucede a los Apóstoles (doctrina negada por Bulgakov por su eslavofilismo). Nuestro autor prefiere decir que la jerarquía tiene una estructura teándrica porque es fruto de la institución divina y de la historia. En su sistema sofíánico esto da a la jerarquía cierta «solidez», pero deja sin resolver su relación histórica a Cristo. Estas afirmaciones de Bulgakov provienen de su aceptación de una determinada lectura de la historia y de sus fuentes, que no es compartida por todos los teólogos ortodoxos. Coincide con algunas visiones protestantes y con la postura eslavófila que sostiene que la jerarquía está dentro de la Iglesia y no sobre ella: pero se trata de un «dentro» que tiene como objetivo suprimir la división docente-discente en favor de una visión mística; confundiendo en cierta medida el plano ontológico con el sacramental e histórico. Su visión de la jerarquía y de los sacramentos procede en un doble movimiento: por un lado, la jerarquía extiende su poder a la administración progresiva de todos los sacramentos; por otro, la jerarquía extiende su poder, desde la administración de los

sacramentos a la predicación (surgen las doctrinas del *carisma veritatis certum* y de la infalibilidad), y al gobierno (crecen complejas organizaciones canónicas influidas por el derecho, con el peligro de que este estado de cosas se dogmatice). Así explica nuestro autor el crecimiento de la Iglesia en la historia y su proceso de «jerarquización».

14. *El poder de la jerarquía en la Iglesia.* Bulgakov reconoce la atribución de la potestad sacerdotal a la jerarquía. En lo que se refiere a la potestad de enseñanza, dos razones no permiten atribuirle a la jerarquía con tanta nitidez. Por un lado la enseñanza se basa en el sacerdocio común, por lo que la atribuye a todos los miembros de la Iglesia. Por otro, reconoce que la jerarquía tiene el deber de defender la fe y con ese fin recibe auxilio divino. Por esto, Bulgakov admite el *munus docendi* de la jerarquía, pero lo sitúa a un nivel intermedio, más disciplinar.

En cuanto al gobierno, lo admite para el obispo en su diócesis; pero, por encima de la Iglesia local, se trata de algo de carácter histórico y organizativo, sin fundamento divino y comunal y, por eso, revisable. Así, la unión de todas las Iglesias locales queda garantizada por la teandría y por la esencia sofianica de la Iglesia. Como el principio jerárquico reside en la esencia de la Iglesia —siempre lo ve supeditado a la *sobornost'*—, mantiene una puerta abierta a determinadas actuaciones conjuntas del episcopado en favor, por ejemplo, de la defensa de la fe ortodoxa.

15. *El laico.* Para Bulgakov el laicado es un estado particular del sacerdocio real de todos los cristianos cuya ordenación se realiza mediante la confirmación. Su dignidad estriba en el sacerdocio real y su lugar en la Iglesia no está vacío de dones. Su eslavofilismo y el influjo protestante provocan en nuestro autor una idea de laico que compromete en cierta medida la especificidad de la jerarquía. Bulgakov no une su gran visión del sacerdocio real (muy conectado con la misión de la Iglesia, la sofianización de la vida) con la condición laical. El sacerdocio real está enfocado hacia toda la Iglesia, al cristiano en general. El laico aparece, por lo tanto, dentro de una clave sacramental y jerárquica.

16. *El Papa.* Bulgakov considera el papado en el plano fenomenológico y, dentro de éste, en su categorización más ínfima. Considera que los católicos lo conciben como sustitución de Cristo y, a veces, lo ve como un emperador según las categorías bizantinas. Para

Bulgakov cabe pensar a lo más un papado que sea símbolo de la unidad de la Iglesia, admitiendo que podría haber otro símbolo. Además, en toda consideración de potestad papal, Bulgakov huye de un reconocimiento jurídico.

BALANCE RETROSPECTIVO

Bulgakov levanta cuestiones no pequeñas en su visión de la Iglesia, pero que deja sin resolver. Entre estas últimas señalamos: las relaciones entre lo visible y lo invisible; la cuestión de la autoridad en la Iglesia; lo que acepta como voluntad positiva de Cristo y lo que rechaza como tal; las relaciones entre la Iglesia-sofía y el Reino de Dios. Esto hace pensar que una ecclesiología basada únicamente en el concepto de *sobornost'* en clave sofiológica no parece ser suficiente para dar razón de la Iglesia.

En unas ocasiones da la impresión de una duplicación del mundo divino y en otras parece no mantener la distinción entre lo divino y lo creado. Su explicación de la sofía creatural como proyección de la sofía divina —como proyección creada de la naturaleza divina— abre perspectivas interesantes para la teología de la creación. Sin embargo, la Iglesia resulta más bien predeterminada, y se oscurece la libertad y pedagogía divinas en su manifestarse al hombre, como también la libertad del hombre ante el designio divino².

P. Coda sugiere —retomando una observación de P. Florensky— acentuar más la dimensión escatológica, en la que la sofía sería la ἀνακεφαλαίωσις, la recapitulación de todo en Cristo por obra del Espíritu Santo, donde Dios viene a ser todo en todos (1 Cor 15, 28). Le parece que esta acentuación podría corregir el dualismo platónico y estar más acorde con la perspectiva bíblica de la historia de la salvación³. Lleva razón.

2. De hecho, esto mismo ha sido ya evidenciado por F.C. COPLESTON, en su obra *Russian Religious Philosophy. Selected aspects*, Search Press, Tunbridge Wells (Kent) 1988, y se puede ver claramente en *WOG* (1937) pp. 147s. Vid. también A. RAMONAS, *L'attesa del Regno. Eschaton e apocalisse in Sergei Bulgakov*, Pont. Univ. Lateranense, Roma 2001, p. 319. Aun falta un estudio de la sofología que tenga especialmente en cuenta su lado místico. Esto podría, quizá, ayudar a matizar el determinismo que resulta del compromiso divino en lo creado.

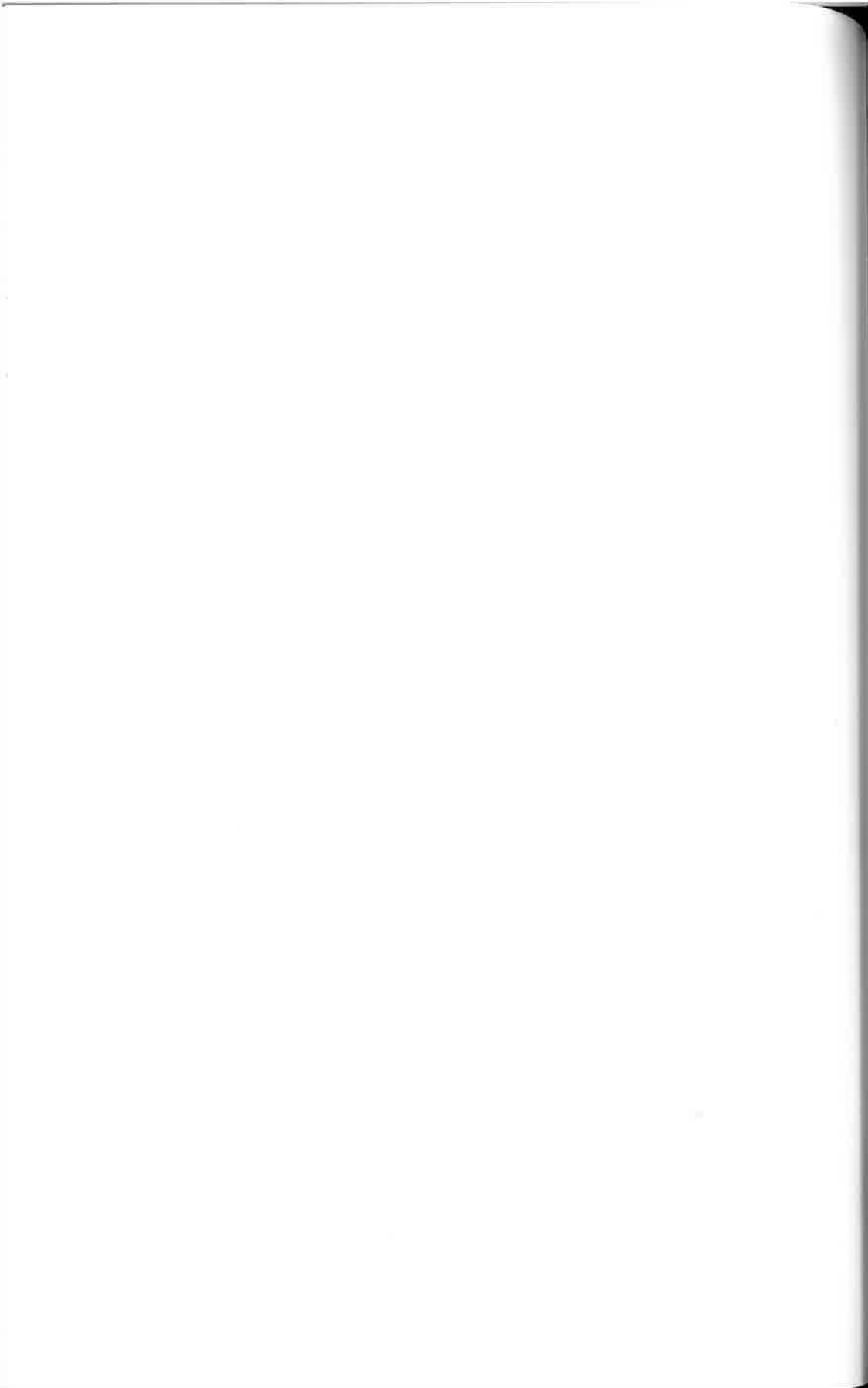
3. Cfr. P. CODA, *L'Altro di Dio. Rivelazione e kénosi in S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, p. 153, nt 4; vid. también L. ŽAK, *Visione di Dio e visione del mondo nella sofologia di S. Bulgakov. Alcune riflessioni su «L'Altro di Dio» di Piero Coda*, en «Nuova umanità» 21 (1999) 148.

Bulgakov vivió en contacto con los problemas de la teología occidental y procuró darles respuesta original desde la especificidad de la ortodoxia rusa. Hay en Bulgakov un conjunto de intuiciones valiosas que, en su momento abrieron caminos en la teología que siguen siendo actuales. Así, la *sobornost'*, la sofía divina y su planteamiento eclesiológico han llamado la atención sobre realidades poco tratadas en la teología de los últimos siglos. Buscó una teología que hiciera el puente entre su época y la Iglesia de la Tradición, renovando la teología rusa, de la que se sentía un continuador responsable.

A veces, Bulgakov lucha contra la recepción ortodoxa de una doctrina teológica occidental. Habrá que identificar la comprensión que él mismo tenía de ella. Sólo así será posible investigar hasta qué punto captó los problemas puestos a la teología occidental. Campatelli sugiere que Bulgakov atribuyó a la teología católica algunos modos de ver que en realidad la Iglesia Católica Romana no sostenía. Así, el concepto mecánico de la sucesión apostólica como equiparación de los apóstoles a los obispos. O bien, el *ex sese* del Concilio Vaticano I⁴. O también la noción de infalibilidad (que es un aspecto de la fidelidad que el Señor aseguró para siempre a su Iglesia)⁵. Muchos de los reproches de Bulgakov contra posturas católicas son con frecuencia resultado de dificultades culturales, dos modos distintos de ver la verdad. Como Bulgakov decía, occidente y oriente tienen tradiciones distintas, que son como sistemas respiratorios distintos. Es difícil poder respirar en un sistema distinto de aquel en el que uno nace.

4. Se trata de una explicación del contexto antigalicano en que la formulación dogmática del Vaticano I se dio. Sin ninguna intención de trascender el plano jurídico de tales decisiones papales. Sobre esta cuestión puede verse J.E. BORGES DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Ed. Didaskalia, Lisboa 1994, pp. 62-66.

5. Cfr. M. CAMPATELLI, *o.c.*, pp. 181s.



SEGUNDA PARTE
LA IGLESIA EN LA TEOLOGÍA
DE GEORGES FLOROVSKY



CAPÍTULO VI

LA TEOLOGÍA DE FLOROVSKY

I. LAS OBRAS DE GEORGES FLOROVSKY

1. *El recorrido vital de Georges Florovsky (1893-1979)*

Georges Florovsky nació en 1893 cerca de Odessa. Allí hizo sus estudios de Filosofía, e ingresó como profesor en la Facultad de Filosofía. En su vida no hay una separación y vuelta a la Iglesia. Durante esta época rusa, su fe ortodoxa se fue afianzando cada vez más.

Hacia 1920, Florovsky abandonó las categorizaciones idealistas recibidas en la carrera y desarrolló una fuerte sensibilidad contra todo tipo de sistemas absolutos y utopismos. Este proceso intelectual, que le marcó de por vida, se desarrolló hasta ya muy adelantada la década de los 20. En 1922, después de dos años en Sofía, se fue a Praga. En esta ciudad se casó, comenzó su docencia del Derecho, y conoció a los más distinguidos miembros de la *Intelligentsia* rusa del tardoimperio. También defendió su tesis doctoral sobre la filosofía de Herzen, uno de los inspiradores de la *Intelligentsia*.

Su planteamiento antiutópico y antiidealista pone énfasis en la libertad del hombre y su capacidad de realizar actos que verdaderamente trascienden el *continuum* natural y cultural que le rodea. En Florovsky no hay procesos culturales o intelectuales necesarios en la historia; hay puntos de partida que llevan a distintas posturas, impases, fisuras, que en definitiva sólo se pueden solucionar a través del salto hacia el reino espiritual y religioso de la libertad. La historia, para él, más que *explicar* (e interpretar) el pasado, es una ciencia que nos permite *aprender* del pasado, de las experiencias vividas por el

hombre y su respuesta a ellas. Se sitúa, por tanto, lejos de las interpretaciones globalizantes de la historia.

Hasta 1928 sus obras son principalmente filosóficas o históricas. Florovsky se ocupa sobre todo de los presupuestos filosóficos que dieron origen a la revolución bolchevique. Su marcha a París en 1926 fue debida a una invitación para dar clases de Patrística en el Institut Saint-Serge. Desde sus primeros años franceses, participó en varias iniciativas promovidas por Berdiaev: sesiones en su Academia Filosófico-religiosa, colaboraciones en la revista *Put'*, etc.

Florovsky consideró la experiencia más significativa en su vida la participación en las «Conversaciones Ecuménicas» celebradas en casa de Berdiaev. Sus relaciones con los anglicanos datan de 1928, con la fundación de la Fellowship of St. Alban and St. Sergius, una asociación destinada a promover las relaciones anglo-rusas. En 1937, con la conferencia mundial de *Faith and Order* en Edimburgo, su compromiso ecuménico alcanzó una dimensión siempre vigente. Fue elegido para el comité que había de preparar la creación del Consejo Ecuménico de las Iglesias.

En 1932 se ordenó sacerdote de la jurisdicción del Patriarca Ecuménico de Constantinopla. Desde 1935 sus diferencias con Bulgakov le llevaron a permanecer poco tiempo en París. Hizo unas estancias de estudios en Inglaterra, Grecia y otros lugares. Después de la Segunda Guerra Mundial volvió a París, asumiendo el curso de dogmática y su labor ecuménica, la preparación del Consejo Ecuménico de las Iglesias y los encuentros con católicos en el centro Istina. Su marcha de San Sergio se debió a varias razones: su desconfianza ante la sofíología de Bulgakov; sus diferencias con algunos colegas; su frustración ante la falta de espíritu panortodoxo y misionero en muchos de los miembros y simpatizantes más antiguos del Instituto San Sergio.

En 1948 marchó a Nueva York, al Seminario de St. Vladimir. De 1949 hasta 1955 fue el decano, y continuó sus compromisos ecuménicos y docentes. Puso en marcha un programa de desarrollo del seminario según su idea de lo que debería ser la Ortodoxia americana. Sus líneas de fuerza fueron la orientación panortodoxa del seminario de St. Vladimir y la orientación de carácter cultural de integración de la perspectiva rusa en el contexto americano. Otro de sus objetivos fue la introducción de un planteamiento académico riguroso, que consideraba esencial para un testimonio ortodoxo efectivo en la sociedad norteamericana. Tales principios de actuación no se llevaron a la práctica sin temores ni protestas (de alumnos, de benefactores, de sectores nacionalistas de la ortodoxia americana). En 1955 cesó de su cargo.

De 1955 a 1964 fue profesor de Historia oriental en la Harvard Divinity School y en otros centros de enseñanza. En este periodo se dedicó más a la historia, a la lectura. Dejó el comité central del Consejo Ecuménico de las Iglesias (en la Asamblea de Nueva Delhi, 1961) aunque siguió trabajando en la Comisión de *Faith and Order*. Con la jubilación abandonó Harvard, y fue invitado como «visiting professor» en Princeton, donde pasó los últimos años y falleció en 1979.

2. Las obras de Florovsky

Florovsky dejó una producción dispersa de artículos, ensayos, y reseñas en revistas. Alguno de sus comentadores descubre el motivo de esta fragmentación en su aversión a todo tipo de sistemas y explicaciones globalizantes, en los que descubría un sabor gnóstico o idealista. Siempre realizó su tarea en la atmósfera de los Padres, aunque no llegó a la síntesis neopatrística que algunos esperaban. Por lo demás, Maloney resume la vida de Florovsky como la de una voz que clamaba en el desierto¹. Original en el medio de sus compatriotas emigrados, pero también abriendo caminos por los que la teología ortodoxa pudiera transitar a lo largo de los años siguientes, particularmente ante el reto del diálogo ecuménico. En este sentido, se le puede considerar como un precursor, que sirvió tanto a la teología rusa como a la griega.

Las obras principales de Florovsky datan de su época parisina, y fueron publicadas originariamente en lengua rusa: «*Los Padres Orientales del siglo IV*», «*Los Padres Bizantinos de los siglos V-VIII*» y «*Las vías de la teología rusa*»². Las dos primeras son de los primeros años 30, y la tercera es de 1937. El hilo común de estos libros es la vuelta creativa a los Padres para alcanzar una síntesis neopatrística al servicio de la renovación de la teología³. En *Las vías*, relata la historia de la separación entre teología y vida espiritual en Rusia. Propone el pro-

1. G. MALONEY, *The Ecclesiology of Fr. Georges Florovsky*, en «*Diakonia*» 1 (1969) 17-25.

2. Citaremos la traducción italiana, «*Vie della teologia russa*», Marietti, Genova 1987, y utilizaremos la abreviatura «*Vie*».

3. Su propuesta muestra algunos paralelismos con el rechazo bartiano de la herencia de la filosofía religiosa. De hecho, Florovsky, que conoció a Barth en 1931, fue obviamente tocado por la misma pasión. Algo de lo que escribe en los años 30 sobre la revelación tiene un tono fuertemente bartiano. Sin embargo, la centralidad de la «eclesiología eucarística» en su obra restituye el equilibrio y, a pesar de su hostilidad hacia el culto de la *sobornost*, asume planteamientos muy semejantes a los de Bulgakov en muchos temas; cfr. R. WILLIAMS, voz *Eastern Orthodox Theology*, en *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Oxford 1993, pp. 120-127.

grama del congreso de Atenas de 1936 y critica el idealismo de muchos autores rusos⁴.

Aparte de esos tres libros, Florovsky redactó en esa época 3 ensayos sobre temas eclesiológicos (recopilación publicada en 1972)⁵. Otros trabajos importantes de este periodo en el ámbito de la eclesiología son: «*The Eucharist and Catholicity*» (1929)⁶, que contribuyó a la génesis de la conocida eclesiología eucarística; «*The Limits of the Church*» (1933)⁷ donde acomete la discusión sobre los límites de la Iglesia; «*The Sacrament of Pentecost*» (1934)⁸ presenta la postura ortodoxa sobre la sucesión apostólica. Su obra más conocida de esa época es «*Sobornost, the Catholicity of the Church*»⁹, que hace una relectura de la *sobornost* distinta del concepto khomiakoviano, además de apuntar orientaciones desarrolladas en los años siguientes. Esta obra es de importancia capital para su pensamiento.

Los años 30 vieron sus primeras obras sobre ecumenismo y las dos ponencias programáticas que presentó en el Congreso de Teología ortodoxa en Atenas en 1936: «*Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*»¹⁰ y «*Patristics and Modern Theology*»¹¹. La primera denuncia el estado —«pseudomorfosis» lo llama— de la teología rusa debido a los influjos occidentales. En la segunda ponencia apunta la solución: la vuelta a los Padres de la Iglesia.

Como dijimos, tras la segunda guerra mundial, Florovsky trabajó activamente en el nacimiento del Consejo Ecuménico de las Iglesias. De este periodo último de su vida europea son sus célebres trabajos para la asamblea de Amsterdam (1948): «*The Church: Her nature and Task*», y su versión más elaborada en: «*Le Corps du Christ vivant: Une*

4. Cfr. P. EVDOKIMOV, *Le Christ dans la pensée russe*, Ed. du Cerf Paris 1986, p. 197. El profesor Zenkovsky se quejaba de cómo Florovsky hacía pasar a todos los grandes teólogos pasados y presentes por un examen de su ortodoxia y después distribuía las notas; Vid. también A. NICHOLS, *Theology in the Russian Diaspora* (1989) pp. 153s.

5. Para una idea completa de la bibliografía de Florovsky, sugerimos la consulta de A. BLANE (ed.), *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, SVS Press, Crestwood 1993, pp. 343-401.

6. En Put' 19 (1929) 3-22, en ruso. Su traducción inglesa se puede ver en el vol. 13 de sus obras completas. En adelante citaremos esta traducción bajo el título «Eucharist and Catholicity».

7. En CQR 117 (1933) 117-131.

8. En JFAS 23 (1934) 29-35, también en el vol. 3 de sus obras completas. En adelante citaremos este último lugar como «The Sacrament of Pentecost».

9. En E.L. MASCALL (ed.), *The Church of God*, SPCK, London 1934, pp. 51-74; reimpresso bajo el título *The Catholicity of the Church*, en el vol. 1 de sus obras completas, pp. 37-56, en adelante «Catholicity», refiriéndonos a este último lugar.

10. Versión inglesa en el vol. 4 de sus obras completas, vid. Bibliografía.

11. Reimpresso en «Diakonia» 4 (1969) 227-232, en adelante, «Patristics and Modern Theology».

*interprétation orthodoxe de l'Église*¹²; y «*Determinations and Distinctions. Ecumenical Aims and Doubts*»¹³.

Ya en Estados Unidos, como Decano de St. Vladimir, Florovsky reflexionó sobre el testimonio de la Ortodoxia en el mundo occidental y en el movimiento ecuménico. Varios escritos de esas fechas desarrollan esta idea: «*The Legacy and Task of Orthodox Theology*»¹⁴, «*The Doctrine of the Church and the Ecumenical Problem*»¹⁵, «*Une vue sur l'Assemblée d'Amsterdam*»¹⁶, «*The Social Problem in the Eastern Orthodox Church*»¹⁷, «*L'œcuménisme au XIXe siècle*»¹⁸, «*Christ and His Church. Suggestions and Comments*»¹⁹.

Entre 1955 y 1964 escribió poco sobre eclesiología. Se ocupa de otros temas como «*Empire and Desert: Antinomies of Christian History*»²⁰, en el que trata las relaciones entre cristianismo y mundo; «*The Ethos of the Orthodox Church*»²¹, y sobre ecumenismo e Iglesia: «*The Quest for Christian Unity and the Orthodox Church*»²², «*El diálogo ecuménico*»²³ (único escrito por el momento publicado en castellano).

En las dos últimas décadas de su vida, Florovsky era una persona conocida y admirada por católicos, protestantes y ortodoxos. Entre los varios estudios sobre su obra, se cuentan dos publicaciones homénaje: la de D. Neiman/M. Schatkin, y la de Andrew Blane²⁴. Si-

12. En VV.AA., *La Sainte Église Universelle. Confrontation Œcuménique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1948, pp. 9-57, en adelante «Corps».

13. En «*Sobornosť*» 4 (1948) 126-132. Reimpresa en el vol. 13 de sus obras completas. En adelante citaremos este último lugar bajo la abreviatura «*Ecumenical Aims and Doubts*».

14. En *AThR* 31 (1949) 65-71.

15. En *ER* 2 (1950) 152-161, en adelante «*Doctrine of the Church*».

16. En *Irén* 22 (1949) 5-25.

17. En «*The Journal of Religious Thought*» 8 (1950-51) 41-51, reimpreso en el vol. 2 de sus obras completas (pp. 131-142). En adelante «*Social Problem*», refiriéndonos a este último lugar.

18. En *Irén* 27 (1954) 241-274.

19. In AA.VV., *1054-1954, L'Église et les Églises. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, vol. 2, Ed. de Chevetogne, Chevetogne 1954, pp. 159-170, en adelante «*Christ and His Church*».

20. En *GOTR* 3/2 (1957) 133-159. En adelante citaremos «*Empire and Desert*».

21. En *ER* 12 (1960) 183-198. En adelante, «*Ethos*».

22. En «*Theology and Life*» 4 (1961) 197-208, reimpreso en el vol. 13 de sus obras completas, en adelante la citaremos por «*Quest*», refiriéndonos a este último lugar.

23. En L.V. ROMEU (ed.), *Diálogos de la Cristianidad: Encuesta*, Sigueme, Salamanca 1964, pp. 97-105, en adelante «*Diálogos*».

24. D. NEIMAN-M. SCHATKIN (eds.), *The Heritage of the Early Church. Essays in honor to the very Reverend G. V. Florovsky*, OrChrA 195, Roma 1973, tiene el mérito de presentar una bibliografía de sus obras bastante completa, además de contar con la contribución de teólogos de fama mundial; A. BLANE-T. BIRD (eds.), *Russia and the Orthodoxy. Essays in honour of Georges Florovsky*, 2 vols., Ed. Mouton, The Hague 1974-75; A. BLANE (ed.), *Georges Florovsky, Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, SVS Press, Crestwood 1993,

guen vigentes las introducciones a su pensamiento de Y.-N. Lelouvier²⁵, G. Williams²⁶, P. Chamberas²⁷ y Chr. Künkel²⁸.

Ante la gran dispersión de su obra, la Nordland Press durante los años 70 decidió publicar sus obras completas en lengua inglesa, puesto que la gran mayoría de las obras de Florovsky se publicó principalmente en esa lengua. Tras diversos avatares sus obras fueron publicadas por otra editorial²⁹. En total hay 14 volúmenes, organizados temáticamente, parte publicados en EE.UU. y parte en Liechtenstein. Algunos consideran que esta colección no es fiable ni está exenta de errores, y otros citan esta colección sin grandes reparos. En cualquier caso, se pudo dar a conocer sus tres grandes monografías de los años 30 que aguardaban traducción³⁰.

II. PROPUESTAS TEOLÓGICAS

1. *La teología en la Iglesia*

La posición intelectual de Florovsky ponía énfasis en el personalismo, la libertad y la capacidad del hombre para trascender el siste-

este último volumen, además de una muy buena semblanza de Florovsky, presenta la bibliografía más completa hasta ahora publicada.

25. Y.N. LELOUVIER, *Perspectives russes sur l'Église: un théologien contemporain*, G. Florovskij, Ed. du Centurion, Paris 1968.

26. G. WILLIAMS, *Georges V. Florovskij: His American Career (1948-65)*, en GOTR 11 (1965) 7-107; este artículo fue adaptado a un enfoque teológico que considera sólo su síntesis neopatrística y publicado posteriormente como *The Neo-Patristic synthesis of Georges Florovsky*, en A. BLANE (ed.), *Georges Florovsky. Russian Intellectual, Orthodox Churchman*, SVS Press, Crestwood 1993, pp. 287-340.

27. P. CHAMBERAS, *Some aspects of the Ecclesiology of Father Georges Vasilievich Florovsky*, en D. NEIMAN-M. SCHATKIN (eds.), *o.c.*, pp. 421-436.

28. Chr. KÜNKEL, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1991 (tiene una buena bibliografía de la literatura sobre Florovsky, cfr. pp. 448-450). La obra más reciente sobre el teólogo ruso que tenemos conocimiento es la de K. Lesniewski, en polaco: *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja ekumenizmu w ujęciu Georges'a Florowskiego* (Lublin 1995).

29. Los dos primeros volúmenes fueron del agrado del autor, pero no ocurrió lo mismo con los siguientes (principalmente con el tercero). La editorial siguió con su trabajo, pero Florovsky, disgustado, acudió a los tribunales. Poco tiempo después Florovsky murió, la editorial entró en proceso de bancarrota y sus obras fueron publicadas por otra editorial en Liechtenstein, a la cual habían ido a parar los derechos de publicación.

30. R. HAUGH (ed.), *The Collected Works of Georges Florovsky*, citaremos esta colección por «C.W.», seguida del número del volumen en cifras romanas. En general, hemos procurado el original de la obra que comentamos en este trabajo. Sólo en el caso de no haberla conseguido en tiempo útil hemos utilizado la colección de sus obras completas, como se puede ver por las fuentes que citamos (cfr. bibliografía).

ma cultural en que vive. Williams denomina «ascetic achievement» (logro o realización ascética) como síntesis de esta postura. Paralelamente, Florovsky considera que el conocimiento creatural es relativo, y rechaza las explicaciones globales, cerradas, necesarias. Su teología desconfía de los sistemas filosóficos. Su teología tendrá el carácter sapiencial de mirada al misterio, más que una descripción racional de la Revelación. El conocimiento es la explicación de la experiencia, y el creyente ve de modo distinto del no creyente, sabe cosas distintas y las sabe de un modo distinto. Todos los hombres están potencialmente capacitados para este conocimiento experiencial³¹.

a) *El diagnóstico sobre la Teología y la Iglesia Ortodoxa*

Florovsky parte de una verdad: la Iglesia Ortodoxa y la Iglesia de los Padres son la misma Iglesia, la misma fe, el mismo espíritu, el mismo *ethos*. Esto es lo que caracteriza y distingue la Ortodoxia de los demás «grupos» cristianos. La identidad de la Iglesia reside en que Cristo es el mismo ayer, hoy y siempre. Él fundó su Iglesia, en ella se revela continuamente, y la mantiene idéntica a sí misma. Cristo y el Espíritu viven siempre en ella. Esa Iglesia es la Iglesia Ortodoxa, la verdadera Iglesia.

En la época moderna la teología ortodoxa se fue separando del sentir de la Iglesia Ortodoxa. En su opinión, urgía reconducirla al pensar y vivir del alma ortodoxa³². Para esto, debían recuperarse los elementos inmutables de la identidad de la Iglesia: la liturgia, la vida espiritual y devocional, la doctrina apostólica (y el modo como fraguó en

31. Cfr. G. WILLIAMS, *The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky*, en A. BLANE (ed.), *Georges Florovsky. Russian Intellectual. Orthodox Churchman*, SVS Press, Crestwood 1993, pp. 307s. Este planteamiento gnoseológico se puede apreciar también en A. Khomiakov: «Elle [l'Église] contient en elle des mystères inaccessibles aux investigations de la raison et découvre pour une connaissance non point extérieure et morte, mais vivante et intérieure. Elle contient en elle le mystère de l'être divin, non seulement par rapport à son action extérieure sur la création, mais aussi par rapport à son existence intérieure éternelle», A. KHOMEIAKOV, *L'Église est une*, en A. GRATIEUX, *Le Mouvement slavophile à la veille de la révolution*. Dmitri A. Khomiakov, Ed. du Cerf, Paris 1953, p. 224; vid. también pp. 221s.

32. «The style of theology has been changed. Yet, this did not imply any change in doctrine. It was, indeed, a sore and ambiguous *Pseudomorphosis* of Eastern theology, which is not yet overcome even in our own time. This *Pseudomorphosis* actually meant a certain *split in the soul of the East* (...). Indeed, in the life of the Church the tradition of the Fathers has never been interrupted. The whole structure of Eastern Liturgy (...) is still thoroughly patristic. The life of prayer and meditation still follows the old pattern» *Ethos* (1960) p. 191. La cursiva es del autor. En todas las citas, cuando no esté indicado, se entiende que la cursiva es del autor.

la oración pública y privada de la Iglesia). El camino es la vuelta creativa a los Padres.

b) *Revelación e Iglesia en la historia*

La Revelación es el camino de Dios en la historia³³. El cristianismo proclama eventos históricos que permanecen siempre en la Iglesia³⁴. La Iglesia no es el mero eco de una acción divina pasada. Por eso, la Revelación tiene una dimensión de experiencia, no siendo sólo un depósito de verdades cerrado con la muerte del último apóstol. A esa experiencia accedemos por la fe, recibiendo la Revelación de Dios como evidencia³⁵. El carácter experiencial de la Revelación no significa subjetivismo. Hay dos razones para ello: la Iglesia es el lugar de la Revelación, y la experiencia tiene un armazón sacramental y eclesial. La experiencia es personal, pero su índole es eclesial. Si la experiencia personal no lleva a sentir con la Iglesia y con los demás, no es la experiencia eclesial ni la Revelación de Cristo³⁶.

La Revelación es una magnitud riquísima en la vida de la Iglesia, que no se agota en formas históricas de expresión, aunque todas ellas la salvaguardan (liturgia, Sagrada Escritura, magisterio, el dogma...) ³⁷. Para Florovsky el dogma conduce al pensamiento a la inteligencia de la verdad, y lo transfigura³⁸. La limitación humana no res-

33. «La Révélation est un système non seulement de paroles et d'exemples divins, mais encore des œuvres de Dieu. C'est donc avant tout une histoire. Celle du salut (...). Le tissu de l'Écriture Sainte est de nature historique» *Fragments théologiques*, en PO 17/5 (1992) 56, el original ruso es de 1931. «La Parole de Dieu est reçue par l'esprit de l'homme comme une semence, laquelle y doit lever. La révélation de la vérité doit se manifester par une réalité de pensée» (*ibid.*, p. 58). En adelante citaremos «Fragments».

34. Cfr. *The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement*, en ThTo 7 (1950) 74s., en adelante «Eastern Orthodox Church».

35. Cfr. *Fragments* (1931) p. 58.

36. «Non si tratta di un'esperienza solitaria, egocentrica intimistica, ma ecclesiale, eucaristica, vissuta nell'amore di Dio e del fratello», Y. SPITERIS, *La conoscenza «esperienciale» di Dio e la teologia nella prospettiva orientale*, en «Antoniano» 72 (1997) 368.

37. «Le dogme suppose l'expérience; il est la Révélation énoncée. Aussi ne trouve-t-il vie et perfection que dans l'expérience de la foi et dans la contemplation. Disons-le derechef: les dogmes ne l'épuisent point, pas plus que les mots, la "lettre" de l'Écriture n'épuisent la Révélation. L'expérience et la foi de l'Église sont plus vastes et pleines que sa parole dogmatique. L'Église témoigne encore aujourd'hui bien des choses non pas en dogmes, mais en figures et symboles» *Fragments* (1931) p. 64. Se trata de una idea que se encuentra ya en A. Khomiakov, vid. o.c., p. 222.

38. «En «établissant des dogmes», l'Église a exprimé la Révélation dans le langage de la philosophie grecque. (...) Dans une certaine mesure, ce fut une «helenisation» de la Révélation. Mais ce fut avant tout une *ecclésiatisation* de l'hellénisme» *Fragments* (1931) pp. 60s. Nótese su oposición a la visión de Harnack.

ta autenticidad y definitividad al conocimiento logrado con el dogma. El dogma hace entrar en el mundo que la experiencia de la fe descubre gracias a la Revelación. Eso sólo es posible por la estrecha dependencia del dogma en relación a la experiencia cristiana. «Los dogmas son testimonio, “dado por Dios”, del espíritu humano sobre lo que ha sido visto y experimentado, sobre el envío y revelación en la experiencia católica de la fe (...) por eso en la Iglesia es imposible dudar o permitir otros dogmas. En otros dogmas habría sido revelada y donada otra vida, otra experiencia en relación a algo distinto»³⁹. En pasos lógicos tendríamos: la Revelación (accesible al hombre que vive en la Iglesia); la experiencia de vida en Cristo; su expresión concreta en el cristiano; y la realización ascética, que es sinérga de libertad y gracia.

La Iglesia tiene una necesaria dimensión histórica. Su crecimiento es un proceso teándrico en virtud de la Encarnación. En tal proceso hay elementos accidentales y otros vinculantes (que pertenecen al *esse* de la Iglesia). No son vinculantes en razón de ser proclamados por autoridad exterior, sino porque expresan el ser interior de la Iglesia en su existencia concreta; de aquí la importancia de la visión histórica⁴⁰. Pero se trata de una visión histórica basada en la conciencia de la Iglesia, que capacita para una interpretación correcta de sí misma. Esa labor reclama la tradición: su memoria histórica *en cuanto* presente (lo escatológico ya inaugurado; la vida en Cristo bajo la asistencia del Espíritu en la historia). Sólo así la historia —vía obligada— se hace vía adecuada. Porque las cuestiones históricas y teológicas están conectadas. Lo que Florovsky rechaza son las visiones estrechas de la historia. Conduce al error una historia hecha con supuestos previos o criterios interpretativos ajenos a la tradición viviente de la Iglesia ortodoxa⁴¹.

39. «Dogmas are “God given” testimony of the human spirit about what has been seen and experienced, about the sending down and revelation in the catholic experience of faith, about the mysteries of eternal life revealed by the Holy Spirit. They all in strict clarity are revealed in the catholic experience of faith, in the real touching of “things invisible”; therefore in the Church it is impossible to doubt and “allow” other dogmas – in other dogmas another life would have been revealed and concealed, another experience, touching something else» *The House of the Father*, en C.W., vol. xiii, p. 73. En adelante, «The House of the Father», el original ruso es de 1925.

40. Cfr. *Quest* (1961) pp. 140s. Vid. *Vie* (1937) pp. 401s. Para más información sobre su visión de la historia vid. M. RAEFF, *Enticements and Rifts: Georges Florovsky as Russian Intellectual Historian*, en A. BLANE (ed.), *Georges Florovsky. Russian Intellectual. Orthodox Churchman*, SVS Press, Crestwood 1993, pp. 221-286 y G. WILLIAMS, *ibid.*, pp. 293 y 317-322.

41. Cfr. *Quest* (1961) pp. 141s. En todos los planteamientos ahí indicados salta a la vista lo humano, que se resume en relativismo o interpretaciones culturales o políticas.

c) *La solución: los Padres como modelo*

La solución de Florovsky es la síntesis neopatrística. Hay que volver a los Padres latinos y griegos de los siglos IV a VIII. Volver no significa imitación mecánica, sino comunión de inspiración. Florovsky considera que hoy es posible —como entonces— realizar esa comprensión *ad mentem patrum*. Aunque los Padres son importantes para el conocimiento del contexto doctrinal de los dogmas, Florovsky ve en ellos más que unos teólogos:

«Son maestros, “maestros de la Iglesia”, *doctores ecclesiae, oi didaskoloi tes oikoumenes*. En la transfiguración católica, la personalidad recibe fuerza y poder para expresar la vida y conciencia del todo. Y esto no como medio impersonal, sino en una hazaña creativa y heroica. No debemos decir: “Todos en la Iglesia alcanzan el nivel de catolicidad”, sino, “todos pueden, y deben, y están llamados a alcanzarlo”. (...) En la Iglesia llamamos a los que lo alcanzaron Doctores y Padres, porque de ellos oímos no sólo sus profesiones [de fe] personales, sino el testimonio de la Iglesia (...). Esta “mentalidad católica” es la base del incomparable valor metodológico y de la autoridad de las obras patrísticas»⁴².

En los Padres se comprueba que es posible tener una mente «católica» —condición para hablar en nombre de la Iglesia—. Su logro fue haber creado una nueva filosofía para interpretar el cristianismo; Florovsky piensa que el helenismo es una categoría permanente de la existencia cristiana: no es necesario pensar la fe con categorías de otras filosofías, sino lo contrario⁴³. Los Padres son algo más que una manifestación entre otras posibles de la tradición. Hay como una condición patrística (filtro) en la teología según nuestro autor.

«El testimonio de los Padres pertenece, íntegramente e intrínsecamente, a la misma estructura de la fe ortodoxa. La Iglesia está igualmente comprometida con el *kerygma* de los Apóstoles y con los *dog-*

42. «They are teachers, “teachers of the Church”, *doctores Ecclesiae, oi didaskoloi tes oikoumenes*. In catholic transfiguration, personality receives strength and power to express the life and consciousness of the whole. And this not as an impersonal medium, but in creative and heroic action. We must not say: “Every one in the Church attains the level of catholicity”, but “every one can, and must, and is called to attain it”. (...) In the Church we call those who have attained it Doctors and Fathers, because from them we hear not only their personal profession, but also the testimony of the Church; (...) This “catholic mentality” constitutes the incomparable methodological value or authority of patristic writings» *Patristics and Modern Theology* (1969) 230s.

43. De hecho, en «Vie» (1937) Florovsky valora todos los intentos teológicos y culturales rusos desde la categorización patrística.

mata de los Padres. Ambos permanecen juntos e inseparables. De hecho, la Iglesia es "apostólica". Pero la Iglesia también es "patrística". Y sólo siendo "patrística" la Iglesia es continuamente "apostólica". Los Padres atestiguan la apostolicidad de la tradición»⁴⁴.

En cierto sentido, es difícil distinguir qué es Tradición y qué es teología patrística en Florovsky. La enseñanza apostólica en las categorías del helenismo cristiano es una categoría permanente de la fe cristiana y rasero teológico de la fe recta⁴⁵. Todo teólogo tiene que pasar por una experiencia de helenismo espiritual⁴⁶. Helenizarse quiere decir asumir el *ethos* de la Iglesia ortodoxa, la tradición de la verdad guardada en la Iglesia y garantizada por el *charisma veritatis certum* dado al inicio a la Iglesia y preservado por la ininterrumpida sucesión apostólica⁴⁷. Helenizarse es conectarse al espíritu católico de la tradición, a la continua asistencia y presencia del Espíritu Santo en la Iglesia: «Seguir a los Padres» no quiere decir simplemente citarlos. Significa *adquirir su mente, su phronema*. La Iglesia ortodoxa reclama haber preservado este *phronema* y haber teologizado *ad mentem Patrum*⁴⁸.

La *phronesis* es el espíritu en la acción de discernir y juzgar. En cierto sentido, es el modo de pensar y sentir, el «designio» previo desde el cual se valora todo. El planteamiento de una cuestión y de su sentido. Normalmente es algo positivo. Por eso, su carencia (la insensatez, el atolondramiento, el desánimo, la mezquindad o el apocamiento) es considerada —en los griegos— como falta de *phronesis*. Florovsky a veces lo traduce como *mente*, pero la palabra griega es más rica, y refleja la conexión con la vida espiritual y la experiencia vital.

44. «The witness of the Fathers belongs, integrally and intrinsically, to the very structure of the Orthodox faith. The Church is equally committed to the *kerygma* of the Apostles and to the *dogmata* of the Fathers. Both belong together inseparably. The Church is indeed "Apostolic". But the Church is also "Patristic". And only being "Patristic" is the Church continuously "Apostolic". The Fathers testify to the Apostolicity of the tradition» *Ethos* (1960) p. 187.

45. Para entender mejor el solapamiento entre tradición y teología patrística es útil observar su argumentación en *Ethos* (1960) pp. 189-191, donde los Padres están situados en el nivel de la tradición viviente.

46. Cfr. *Patristics and Modern Theology* (1936) p. 232.

47. Florovsky cita en *Ethos* (1960) p. 187 a S. Ireneo de Lyon (*Adv. haereses*, IV, 40, 2): «*qui cum episcopatus successionem charisma veritatis certum acceperunt*». La cita es de esa obra de S. Ireneo pero la referencia es equivocada, según «Sources Chrétiennes» y Migne la cita correcta es IV, 26, 2. Florovsky la cita correctamente en otros lugares, como *Corps*. Suponemos que en *Ethos* puede haber error de impresión o que el autor cita de memoria.

48. «"To follow the Fathers" does not mean simply to quote their sentences. It means to acquire their mind, their *phronema*. The Orthodox Church claims to have preserved this *phronema* and to have theologised *ad mentem Patrum*» *Ethos* (1960) p. 189.

d) *La teología según Florovsky*

Para Florovsky, la teología sólo puede hacerse *en* la Iglesia y al servicio del mensaje. La Iglesia es el supuesto existencial de la teología, porque ella es el lugar de la Revelación de Cristo, el sacramento del misterio y la casa de la sabiduría donde habita el Espíritu Santo⁴⁹. La teología debe, en consecuencia, ajustarse a la exigencia de una experiencia espiritual profundizada⁵⁰.

Si comparamos el planteamiento de nuestro autor con el de los otros pensadores rusos emigrados debemos reconocer que va más allá del círculo de la diáspora. Éste estaba más preocupado con mantener la identidad rusa de pensamiento y fe. Además, no eran pocos los que consideraban la filosofía idealista el modo más adecuado de transmitir la fe al hombre actual —aunque corregida—. Ante ellos Florovsky no considera tan determinante la eficacia de la transmisión de la fe (que le podría llevar a adoptar tal filosofía como modo de acercamiento al hombre moderno). Valora más la verdadera fe como única solución a las cuestiones actuales, volver a Cristo y a la visión «crística» (la *phronesis*) de los Padres⁵¹. Aquí no cabe una simple cuestión de búsqueda de la especificidad oriental, porque el cristianismo oriental es el cristianismo sin más, el mismo espíritu y el mismo mensaje de siempre. Y el mundo necesita siempre el mismo mensaje. Por eso, el programa de Florovsky no es ruso o para la ortodoxia rusa, sino un programa para toda la Iglesia ortodoxa. Ante los distintos nacionalismos ortodoxos que relativizan las demás Iglesias autocéfalas recuerda que la fe no pertenece a un determinado país o lengua⁵².

49. Cfr. Y.N. LELOUVIER, *Perspectives russes sur l'Église: un théologien contemporain*, G. Florovsky, Ed. du Centurion, Paris 1968, pp. 54s. Lelouvier considera que Florovsky no precisa mucho el estatuto científico de la teología, aunque admite que su propuesta esté en consonancia con la doctrina católica. Pensamos que quizá este programa de Florovsky sea tan amplio que se pueda aplicar tanto a un teólogo como a un obispo en el ejercicio de su magisterio pastoral y deje en penumbra la distinción entre teología, magisterio, tradición y patristica. Además de Lelouvier, se han expresado sobre la falta de claridad en la distinción Maloney y Mondin.

50. Cfr. *Corps* (1948) pp. 11s.

51. Cfr. *Ethos* (1960) pp. 192 y 194.

52. Vid. *De la participation des orthodoxes au Mouvement œcuménique*, en «Russie et Chrétienté» 1/1-2 (1949) 56s., donde se ve claramente su planteamiento universal. Sobre el influjo de Florovsky en la eclesiología griega del siglo XX puede consultarse E. LAMNE, *La Iglesia como misterio e institución en la teología ortodoxa*, en F. HOLBÖCK-Th. SARTORY (eds.), *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una eclesiología*, vol. 2, Herder, Barcelona 1965, pp. 530s.

2. *La teología ortodoxa ante el ecumenismo*

Florovsky constata que en la cristiandad dividida hay un deseo sincero de unión, a la vez que las dificultades parecen ser insuperables para que tal unión se dé: «Se está haciendo cada vez más evidente que en la “cristiandad dividida” no existe acuerdo en lo que se refiere al problema básico, a la “naturaleza” o verdadero carácter de la unidad que los cristianos estamos llamados y obligados a buscar»⁵³.

Esto depende de la idea de Iglesia y de cisma que cada comunidad cristiana posee, bien como del estatuto (estrechamente relacionado con ésta) que adquiere cada organismo ecuménico (sea «Faith and Order», el «Consejo Ecuménico de las Iglesias» u otro). Lo que Florovsky no acepta es defender la existencia de una unidad cristiana que no se manifiesta adecuadamente en formas visibles.

En cuanto a los caminos a recorrer hacia la unidad, le parecen claramente equivocados dos caminos: el «ecumenismo en el espacio»⁵⁴ y la «unidad de acción». «Una efectiva cooperación —dice— de los “cristianos divididos” en materias sociales o en el campo de “cuestiones internacionales”, sin otra última mira por la “unión” en una Iglesia, puede oscurecer e incluso falsear la visión de la verdadera “unidad cristiana”, que es la unidad en la fe y orden, la unidad de la Iglesia y en la Iglesia. Una de mis básicas convicciones (...) es que el “ecumenismo en el espacio” que ha sido practicado en las presentes tentativas es insuficiente y debe ser completado por lo que yo llamaría “ecumenismo en el tiempo”. La misma experiencia ecuménica ha demostrado que el encuentro o confrontación de los grupos cristianos divididos (...) no puede romper por la fuerza el compás de espera de la diversidad de comuniones y de toda clase de prejuicios aislados existentes, a no ser que se ensanche la perspectiva hasta incluir el orden de la tradición histórico-cristiana»⁵⁵.

La propuesta del ecumenismo en el tiempo tiene una dimensión histórica y teológica, en la que «ensanchar la perspectiva» corresponde a volver al pasado común, intentando adquirir la misma *phronesis* de entonces. En esa línea, la Ortodoxia puede aportar mucho al

53. *Diálogos* (1964) p. 101.

54. El que se ha ido dando a lo largo de la primera mitad del s. XX. Para más detalles, vid. G. THILS, *Historia doctrinal de movimiento ecuménico*, Rialp, Madrid 1964.

55. *Diálogos* (1964) p. 103. Sobre la propuesta del ecumenismo en el tiempo vid. también *Obedience and Witness*, en R.C. MACKIE-Ch.C. WEST (eds.), *The Sufficiency of God. Essays on the Ecumenical Hope in Honor of W.A. Visser 't Hooft*, The Westminster Press, Philadelphia 1963, pp. 66-70.

movimiento ecuménico por su matriz patrística⁵⁶. Por eso el recurso a corrientes contemporáneas de teología oriental (o rusa) sólo puede tener un sentido subordinado que Florovsky juzga no siempre provechoso⁵⁷. Tenemos aquí una razón más para la síntesis neopatrística en teología. La Iglesia ortodoxa accede, entonces, al movimiento ecuménico con la conciencia de ser la Iglesia verdadera, llamada a testimoniar la verdad católica también en ese fuero⁵⁸.

En cuanto a la solución que pasa por la «unidad de acción», repetidas veces nuestro autor manifestó su aprecio por las cuestiones teológicas de fondo o su indiferencia por las cuestiones sociales en cuanto fomentadoras de unidad: «mi dificultad personal (...) era si el Consejo Ecuménico de las Iglesias sería capaz de emanar alguna moción claramente cristiana en temas sociales o si eso sería una mera repetición de lo que podría ser dicho por cualquier hombre de buena voluntad... “ecuménico”, en el uso moderno de la expresión, atañe a la unidad cristiana. El debate sobre temas sociales no aporta nada a esto, por mucho que se hable de unidad de deseo y cosas por el estilo. Todo se presenta en términos humanísticos, nada es distintamente cristiano»⁵⁹. Aquí se manifiesta parcialmente su visión de la Iglesia ante el mundo, que trataremos más adelante. Baste por ahora decir que Florovsky no despreciaba la acción social.

Pero volvamos a la unidad. De fondo está un *volver* a la Iglesia verdadera, en un común sentir bajo la luz de la tradición común. La unidad verdadera sólo puede ser realizada en la verdad, en la identidad de la vida y experiencia, en la plenitud de la fe indivisible, en la integridad de los sacramentos. Aunque hoy hay desunión, es posible volver a unirse porque esa es la voluntad del Señor, porque todas las comunidades cristianas tienen el mismo fundamento común y, además, porque la tradición auténtica sigue viva en la Iglesia ortodoxa.

56. «[L'Orthodoxie] exprime dans l'économie de l'œcuménisme le moment patristique», *Une vue sur l'Assemblée d'Amsterdam*, en Irén 22 (1949) 11.

57. Para una visión más amplia de la cuestión, vid. *Quest* (1961) pp. 136-144.

58. «Je vois la participation orthodoxe au Mouvement Œcuménique dans la ligne de l'action missionnaire», *Une vue sur l'Assemblée d'Amsterdam*, en Irén 22 (1949) 9; vid. también, *De la participation des orthodoxes au Mouvement œcuménique*, en «Russie et Chrétienté» 1/1-2 (1949) 54. Esta visión no es compartida por la teología católica ni por el Concilio Vaticano II, donde la misión de la Iglesia tiene como tres dimensiones operativas: la tarea pastoral, el ecumenismo y la misión *ad gentes*, siendo cada una de ellas distinta en su especificidad (vid. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, Rialp, Madrid 1979, pp. 11-13). Florovsky confunde acción misionaria y ecumenismo. Las razones de esa confusión están en su punto de partida, como se verá más adelante.

59. *Interview with Georges Florovsky*, en «Concern» 3/4 (1968) 10, cit. por A. BLANE (ed.), o.c., p. 122.

Los cristianos no ortodoxos no son paganos. Hay algo en el cisma que le da una cierta unidad, pero ahí no está la Iglesia verdadera, la plenitud católica.

En este particular se adhiere al metropolitano Filareto de Moscú, según el cual ninguna «Iglesia» que cree en Cristo es falsa. Sencillamente no es puramente verdadera⁶⁰. Por eso, sobra el minimalismo dogmático, las valoraciones superficiales de la historia de la Iglesia (tantas veces cargadas de prejuicios), la simple correlación de credos (que parte de un paralelismo de tradiciones y no de la desintegración de la unidad⁶¹), el falso irenismo y la intercomunió sin la verdadera unidad.

Para completar su planteamiento ecuménico hay que tener presente el planteamiento histórico de Florovsky. El cristianismo no es una verdad eterna formulable en proposiciones supra-históricas (aquí reside una de sus críticas a los sofíólogos). El cristianismo es histórico en su esencia. Si queremos —dice— mantener la identidad y continuidad de la existencia cristiana no podemos olvidar la tradición antigua de los Padres. Esa tradición es común a occidente y oriente, pero sólo el oriente supo mantener el mismo discurso a través de las épocas históricas⁶².

Para él, el ecumenismo es ante todo la unión del oriente con el occidente, donde nunca debería haber separación, porque considera que ninguno de los dos es una unidad que se comprende por sí misma⁶³. La separación dejó a ambos incompletos y deben trabajar por una unión que les está exigida desde el mismo cristianismo. Concomitante a la síntesis neopatrística, Florovsky aconseja: «El oriente debe tomar el desafío de occidente y el occidente debe dar más atención a la herencia de oriente que, a pesar de todo, siempre ha querido ser un mensaje ecuménico y católico»⁶⁴.

La síntesis de los dos no es una «aritmética» de sus diferencias. Hay que seguir a los Padres como maestros vivos y entonces se encontrará el fondo común⁶⁵. Se trata, así, de una tarea común a los

60. Cfr. *Doctrine of the Church* (1950) p. 161.

61. Esta es una de las críticas que Florovsky hace a Zander.

62. Cfr. *Eastern Orthodox Church* (1950) pp. 74s.

63. *Orient et Occident chrétiens: les Legs et la Mission de la théologie orthodoxe*, en «Russie et Chrétienté» 1/3-4 (1949) 143. En adelante citado como «Orient et Occident»; vid. *Ethos* (1960) p. 198.

64. «L'Orient doit faire face et accepter le défi de l'Occident et l'Occident doit accorder plus d'attention à l'héritage de l'Orient qui, après tout, a toujours voulu être un message œcuménique et catholique», *Orient et Occident* (1949) p. 147.

65. *Eastern Orthodox Church* (1950) pp. 78s.

dos planteamientos, en que es posible la legítima variedad dentro de la unidad de fe y de *phronesis*. En este camino, «la Iglesia en Oriente también tiene que ampliar su visión y encontrar las Iglesias de Occidente en una hermandad de búsqueda común»⁶⁶. Pero el encuentro con la teología occidental no debe darse de nuevo según la pseudomorfosis, como imitación y dependencia, «...es necesario intentar discernir y revivir las cuestiones, entrar en la compleja y dramática problemática del pensamiento religioso occidental, haciéndola propia, estudiar su desarrollo e interpretar su difícil y oscuro camino desde el tiempo del cisma. Para alcanzar la vida creativa es necesario penetrar en su problemática, oírla y revivirla en toda su inquietud»⁶⁷.

A la vez el teólogo ortodoxo no debe considerarse situado en una tradición local cualquiera, porque su tradición es patrística y esencialmente ecuménica⁶⁸. Su crítica a la teología occidentalizante de oriente va dirigida a la sumisión ciega de ésta a aquella, y no al hecho de responder a la invitación de otras tradiciones o a la apreciación fraternal de lo realizado por los demás⁶⁹. De hecho, el mismo Florovsky da ejemplo de esto en su labor teológica. Por ejemplo, no tiene reparos en citar autores católicos como de Lubac, Mersch o Cerfaux y recomendar una recepción en oriente de los planteamientos de S. Agustín, que considera muy olvidados⁷⁰.

66. «The Church in the East has also to enlarge her vision and to meet the Churches of the West in a fellowship of common search» *ibid*.

67. «Occorre cercare di discernere e riviverne le domande, entrare nella complessa e drammatica problematica del pensiero religioso occidentale, facendola propria, studiare il suo sviluppo e interpretarne il difficile e oscuro cammino dai tempi dello Scisma. Per giungere alla vita creativa occorre penetrare nella sua problematica, sentirla e riviverla in tutta la sua inquietudine», *Vie* (1937) p. 406.

68. Cfr. *De la participation des orthodoxes au Mouvement œcuménique*, en «Russie et Chrétienté» 1/1-2 (1949) 54s. Es interesante notar que aquí, «ecuménica» quiere cualificar una tradición que dice referencia a la Iglesia en su universalidad, es decir, en cuanto que se distingue de las iglesias locales. No dice referencia, al movimiento que busca la unidad de los cristianos. Esto ya era conocido en el ámbito católico entonces.

69. *Ibid*.

70. «L'esperienza secolare dell'Occidente cattolico deve essere considerata e ripensata con attenzione e partecipazione maggiore quanto sia stato fatto finora. Ciò non significa imitare il mondo romano, adottandone e accettandone le dottrine. Il pensatore ortodosso troverà nei grandiosi sistemi della "grande scolastica", nell'esperienza dei mistici cattolici e in quella del più tardo cattolicesimo, una fonte più adeguata di risveglio creativo di quello che poteva trovare nell'idealismo tedesco, nella scienza critica protestante del passato e, persino, nella "teologia dialettica" dei nostri giorni» *Vie* (1937) p. 407. Sólo conocemos un estudio del diálogo de los dos autores (Bulgakov y Florovsky) con S. Agustín —enfocado en la antropología y, por eso, diverso de lo que estamos tratando—: M. TATARYN, *Augustine and Russian Orthodoxy. Russian Orthodox Theologians and Augustine of Hippo a Twentieth Century Dialogue*, International Scholars Publications, Lanham 2000.

Por tanto, la tarea de la teología ortodoxa, junto con el testimonio, es la recepción crítica (en el sentido noble del término) de las aportaciones occidentales, que adquieren su plenitud de sentido y hondura a través de la *phronesis* patristica⁷¹.

III. LA PROPUESTA METODOLÓGICA DEL DISCURSO SOBRE LA IGLESIA

1. *El estatuto del discurso*

Después de lo dicho, no es difícil adivinar que la visión de la Iglesia en Florovsky seguirá la inspiración patristica. Le parece posible elaborar el tratado sobre la Iglesia, que se realizara a la luz y en el espíritu de la tradición continua de la fe y contemplación católicas⁷².

Pero existen dos dificultades: los Padres no han tratado de la Iglesia como un capítulo *a se*; y, aunque tenían una profunda visión de la Iglesia, no la redujeron a un concepto. Ante esto, Florovsky considera necesario realizar un estudio histórico comprehensivo de las enseñanzas patristicas sobre la Iglesia. Sólo después de un estudio de tales características podríamos formular de la doctrina sobre la Iglesia⁷³. El único trabajo válido de esta naturaleza que conocía —aunque no lo consideraba completo— era el del católico Mersch⁷⁴.

Florovsky creía que la inexistencia de un planteamiento de la eclesiología aceptado por todos se debía en gran medida a la ausencia de tales estudios y a la suposición —equivocada— de que existió un *lapsus* en la tradición patristica. Desde la aparición de los primeros tratados sobre la Iglesia hasta el siglo XIX, Florovsky consideraba que el discurso eclesiológico había sido parcial y marcadamente apologético. Así había sido importado a oriente en el proceso de la *pseudomorfosis*. En el siglo XIX se habían realizado trabajos eclesiológicos positivos que aprovecharon el renacimiento de los estudios patristi-

71. Esta apertura a la teología occidental por parte de Florovsky ayuda a entender su «helenismo cristiano» con más amplitud. Como decía Lanne, aquellos que se basan en el «helenismo cristiano» de Florovsky para oponerlo a la cultura religiosa de Occidente, violentan el significado que le dio Florovsky; cfr. E. LANNE, *Tradition et communion des Églises. Recueil d'études*, Leuven University Press, Leuven 1997, pp. 439s.

72. A menudo, con el término «católica» Florovsky se refiere a las tradiciones anteriores a la reforma, como es este caso. Para otros significados vid. epígrafe sobre los sentidos de la palabra «catolicidad».

73. Cfr. *Christ and His Church* (1954) pp. 159s. y 170.

74. E. MERSCH, S.J., *Le Corps Mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2 éd. rev. et augmentée, 2 vols., Desclée de Brouwer, Bruxelles 1936. Florovsky cita otros trabajos del mismo autor: *Morale et Corps Mystique*, 2 éd., Desclée de Brouwer, Bruxelles 1941; *La théologie du Corps Mystique*, 2 vols., Desclée de Brouwer, Paris et Bruxelles 1949.

cos y bíblicos⁷⁵. Sin embargo, para él, la eclesiología de entreguerras aún se encontraba en un estado «preteológico». Matizó esta suposición en 1954, pero en 1959 la misma idea sigue presente, aunque la considera como más problemática para la Iglesia Ortodoxa que para la Iglesia Católica romana⁷⁶.

Para él es imposible definir la Iglesia, porque ésta es un misterio indefinible. Además, no es necesario definirla. Como la teología se hace desde el supuesto existencial que es la Iglesia, es comprensible que ésta no haya sido objeto distinto de la teología, un tratado *a se*. La Iglesia, para los Padres, era algo obvio y lo obvio o evidente no se define. Según Florovsky, lo que se puede hacer es un discurso eclesiológico que vaya más allá de las definiciones importadas de occidente. No para revisar la doctrina, sino para hacer un nuevo *ajuste teológico* de las fórmulas a las exigencias de una experiencia espiritual profundizada. Es decir, para expresar mejor la experiencia de vida en Cristo que se realiza en la Iglesia. «Es necesario —decía— volver del aula al templo, a la Iglesia que adora y reza (*die betende Kirche!*) y que da testimonio de su fe y de su esperanza. Y quizá sea también necesario sustituir el vocabulario escolástico de la teología por el lenguaje metafórico y simbólico de la devoción, que también es el de la Sagrada Escritura. La verdadera naturaleza de la Iglesia quizá se pueda más bien pintar y describir que propiamente definir. Lo cual ciertamente no se puede realizar a no ser dentro de la Iglesia (...). El misterio sólo se puede captar por medio de la fe»⁷⁷. Florovsky considera que, en la medida en que sea consentánea con la experiencia católica de la Iglesia, en esa misma medida la eclesiología será más fecundante⁷⁸. Esta es la labor de la Ortodoxia.

75. Cfr. *Corps* (1948) pp. 10s.

76. Cfr. E. LANNE, *La Iglesia como misterio e institución en la teología ortodoxa*, en F. HOLBÖCK-Th. SARTORY (eds.), *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una eclesiología*, vol. 2, Herder, Barcelona 1965, pp. 519s. Lanne muestra esta pequeña evolución de la conciencia de Florovsky sobre el estado de la eclesiología basándose en *Corps* (1948), donde Florovsky cita a Koster sobre el estado «preteológico» de la eclesiología, en *Christ and His Church* (1954) y en *Sur le prochain concile de l'Église romaine* (1959). Concluye que la realidad vivida por los teólogos ortodoxos a lo largo de este siglo les llevó a poner en tela de juicio los puntos más importantes de la eclesiología hasta entonces aceptada.

77. «Il faut aussi revenir de la salle de classe au temple, à l'Église qui adore et prie (*die betende Kirche!*) et qui rend témoignage de sa foi et de son espérance. Et peut-être faut-il encore remplacer le vocabulaire scolastique de la théologie par le langage métaphorique et symbolique de la dévotion, qui est aussi celui de l'Écriture sainte. La vraie nature de l'Église peut être plutôt dépeinte et décrite que proprement définie. Ce qui ne peut certainement être accompli que du dedans de l'Église. (...) Le mystère n'est jamais saisi que par la foi», *Corps* (1948) p. 12.

78. Cfr. *The Historical Problem of a Definition of the Church*, en C.W., vol. xiv, p. 29. En adelante «Historical Problem» (1963).

2. *Un punto de partida que estructura*

Para Florovsky, la cuestión de la ubicación del discurso sobre la Iglesia en el conjunto global de las enseñanzas de la fe tiene mucha relación con el aspecto del mismo, debido a la fuente eclesial de la teología. Aunque hay variedad de posturas, muchos planteamientos no acaban de conseguir la integración de la eclesiología en el conjunto de la teología⁷⁹. Sin embargo hay una dirección —indicada por los Padres, por supuesto— que le parece la más acertada: «La teología de la Iglesia no es más que un capítulo, y un capítulo capital, de la Cristología. Y sin este capítulo la misma Cristología estaría incompleta. Es en este marco cristológico que el misterio de la Iglesia es anunciado en el Nuevo Testamento. Fue presentado de la misma forma por los Padres griegos y latinos»⁸⁰.

Florovsky toma nota de dos planteamientos de la eclesiología en los que reconoce una base bíblica y de la tradición: el cristológico y el comunitario. Éste último, cuando profundizado, conduce a la visión pneumatológica de la Iglesia. Su deseo era integrarlos (la misma preocupación tenían entonces autores católicos como Congar), pero no veía cómo hacerlo. Siempre hay que elegir un punto de partida, que determina el *aspecto* de la eclesiología:

«...la cuestión real estriba en el *modelo* de la construcción eclesiológica. Uno puede poner la cuestión de esta forma: ¿debemos empezar por el hecho (o “fenómeno”) del ser de la Iglesia como “comunidad” (...) y después investigar su “estructura” y “notas”? o más bien, ¿debemos empezar con Cristo, el Dios Encarnado e investigar todas las implicaciones del dogma de la Encarnación (...)? La elección del punto de partida de nuestra construcción eclesiológica no es de modo alguno irrelevante. El punto de partida determina el modelo. Obviamente, no hay contradicción entre las dos fórmulas de S. Pablo “*en Cristo*” y “*en el Espíritu*”. Pero importa mucho aquella a la que damos preferencia o precedencia. Nuestra “unidad en el Espíritu” es precisamente nuestra “incorporación” a Cristo, la cual es la realidad *definitiva* de la existencia cristiana»⁸¹.

79. Florovsky discute la ubicación del tratado en *Christ and His Church* (1954) pp. 160-163.

80. «La théologie de l’Église n’est qu’un chapitre, et un chapitre capital, de la christologie. Et sans ce chapitre la christologie même ne serait pas complète. C’est dans ce cadre christologique que le mystère de l’Église est annoncé dans le Nouveau Testament. Il était présenté de la même manière par les Pères grecs et latins», *Corps* (1948) p. 12.

81. «The real question is about the *pattern* of the ecclesiological construction. One may put the question in this form: Should we start just with the fact (or “phenomenon”) of the Church’s being a “Community” (...), and then investigate her “structure” and “notes”? Or should we rather start with Christ, the God Incarnate, and investigate the implications of

El acercamiento pneumatológico le parecía sobrevalorizado, principalmente desde los trabajos de Möhler y de Khomiakov, pudiendo caer en una especie de «sociología carismática». Además, la pneumatología no había sido muy desarrollada en la tradición cristiana ni adecuadamente formulada, por lo que no dio buenos frutos y oscurecía el elemento cristológico⁸². Para Florovsky, si no partimos de Cristo, tendremos una visión distorsionada del cristianismo y, por ello, de la Iglesia. La razón es el vínculo orgánico de la Iglesia con Cristo, que no puede distorsionarse sin daño a la verdad⁸³. Por eso Florovsky opta claramente por el planteamiento paulino del cuerpo de Cristo, desarrollado por S. Agustín en la doctrina del *totus Christus, caput et corpus* y utilizado ampliamente por los Padres. El planteamiento cristológico aparece también en el tratado de N. Cabasilas (siglo XIV), «La vida en Cristo», del que hace uso generoso nuestro autor. Sólo el planteamiento cristológico de la eclesiología —dice— preserva la riqueza de la tradición patristica, favorece la misma Cristología, la visión cristológica de los sacramentos y la centralidad de la Eucaristía⁸⁴.

Afirmar la centralidad de Cristo no es, para Florovsky, olvidar el Espíritu Santo, sino dar prioridad a Cristo sin contraponer los dos acercamientos a la eclesiología. Partir del Dios Encarnado a través del que buscamos las implicaciones eclesiológicas de los misterios de su vida, desde la Encarnación hasta su gloriosa Ascensión a los Cielos, los cuales recibimos por el Espíritu Santo. Por eso su imagen central de la eclesiología es el Cuerpo de Cristo.

3. *Su valoración de otras alternativas*

El mismo Florovsky se plantea otras opciones como imágenes eclesiológicas centrales. Nos ayudarán a entender mejor su postura.

the total dogma of the Incarnation (...) What is to be the starting point of our ecclesiological construction is in any case far from irrelevant. The starting point determines the pattern. Obviously, there is no ultimate contradiction between the two formulas of St. Paul: "in Christ" and "in the Spirit". But it matters much, which of the two is given precedence, or preference. Our "unity in the Spirit" is precisely our "incorporation" into Christ, which is the *ultimate* reality of christian existence», *Christ and His Church* (1954) p. 165.

82. Williams cree que en esta valoración de Florovsky también entra su oposición radical a cualquier teoría organicista de la historia y de su desarrollo, y a la tendencia del ecumenismo moderno hacia planteamientos más pneumatológicos.

83. Cfr. *Christ and His Church* (1954) p. 165. Hay aquí una enorme conciencia de la presencia de Cristo, directa y en el hoy de la historia.

84. «It must be stated therefore that no coherent Ecclesiology can be constructed unless the centrality of Christ, the Incarnate Lord and King of Glory, is admitted without any reservations», *Christ and His Church* (1954) p. 170.

Son «Pueblo de Dios», otros planteamientos de la imagen «Cuerpo de Cristo», y «familia de Dios». Después veremos dos objeciones.

En contra de la centralidad de la imagen del Cuerpo parece estar la importancia de la imagen bíblica de la Iglesia como el nuevo Israel. Florovsky tiene presentes las opiniones de Cerfaux⁸⁵ y Best⁸⁶, que «matizan» la imagen de Cuerpo. El primero consideraba que para S. Pablo la Iglesia es más bien el Cuerpo glorioso de Cristo resucitado —de ahí la noción de cuerpo místico—, que no debe extrapolarse hasta la Encarnación. El segundo creía que la imagen de cuerpo no debía ser vista en sentido fuerte —ontológicamente— lo cual le llevaba a concluir que la Iglesia no debe verse como extensión de la Encarnación.

Florovsky considera positiva la imagen bíblica de Pueblo de Dios, pero subraya que el misterio de la Encarnación es la gran novedad que debe subrayarse en el conjunto de la *Historia Salutis*. Por esto, la noción de Pueblo de Dios le parece inadecuada. Considera que no ofrece una relación suficiente con el misterio de la muerte y resurrección. A su modo de ver, la doctrina de la Iglesia debe construirse de tal forma que muestre claramente el carácter *sacramental* de la nueva existencia. Aunque la eclesiología paulina admite interpretaciones varias, está convencido de que en la visión paulina de la Iglesia la imagen del cuerpo tiene el lugar central.

Pero el argumento que Florovsky más aprecia está en relación directa con su gran inspiración: la doctrina sobre la Iglesia no puede basarse sólo en la Biblia, sino en la Biblia tomada en el contexto de la tradición viva. Es decir, el énfasis patrístico en la imagen del cuerpo no se puede olvidar. Los Padres tuvieron una visión integral de la persona y obra de Cristo. Si es cierto que hay una distinción entre el estado de encarnación y el estado de gloria, eso no permite exagerarla hasta el punto de no vincular uno con otro, impidiendo ver el cuerpo de Cristo como encarnación continuada. El Cristo que subió al Cielo —añade— sigue siendo el nuevo Adán. Además, los cristianos son en Cristo, los sacramentos les incorporan a Cristo. De alguna forma, los fieles viven —en ellos— las acciones salvíficas de Cristo⁸⁷.

85. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Aubier, Paris 1942; ID., *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Aubier, Paris 1951, pp. 259s. Para Cerfaux la eclesiología paulina se apoya principalmente sobre la imagen del Pueblo de Dios y nuevo Israel. La imagen de Cuerpo de Cristo reproduce sólo un aspecto de la eclesiología paulina.

86. E. BEST, *One Body in Christ. A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul*, S.P.C.K., London 1955.

87. Cfr. *Christ and His Church* (1954) pp. 165s. La relación de los cristianos con Cristo y el papel de los sacramentos aparece tratado también en *Corps* (1948) y en *Catholicity* (1934) pp. 37-56.

Como veremos más adelante, su casi identificación del estado de encarnación y del estado de gloria ofrece alguna dificultad. Aquí reside uno de los puntos importantes de su eclesiología que necesitaría ulteriores estudios.

Una postura opuesta a Florovsky es la de su colega de San Sergio Cassien Bezobrazov. Según éste, es preferible reemplazar la imagen de cuerpo por la de *familia de Dios*, con arreglo al concepto de adopción tratado por san Pablo y san Juan. Para Florovsky esto sería truncar el misterio, porque los hombres son adoptados por el Padre en Cristo, y el sacramento de adopción es el de la muerte y resurrección con Cristo y en Cristo; hijos sí, porque incorporados a Cristo⁸⁸.

En los distintos acercamientos al misterio de la Iglesia, Florovsky también discrepa abiertamente de dos colegas suyos: Vl. Lossky y L. Zander.

El planteamiento de Lossky es claro: la Iglesia es una en Cristo y múltiple por el Espíritu: una naturaleza humana en la persona de Cristo y varias en la gracia del Espíritu Santo. Ahora bien, para Florovsky la economía del Espíritu Santo no debe oscurecer ni limitar la economía del Hijo. La multiplicidad está garantizada por la comunión personal de muchos con Cristo, la cual radica en los sacramentos, que son verdaderos encuentros personales con Cristo *en* el Espíritu Santo. Florovsky cree que Lossky vio la problemática que encierra el acercamiento a la Iglesia e intentó hacer la síntesis entre los dos acercamientos posibles. Sin embargo, su solución peca por separar muy netamente la unidad de la Iglesia y la multiplicidad de personas, no dando espacio a la relación personal de cada uno con Cristo. Le parece que Lossky busca salvar la libertad del hombre no enfatizando la universalidad de la salvación de la naturaleza humana. Además, también critica en Lossky la conexión del aspecto orgánico (Lossky le llama el aspecto de necesidad) de la Iglesia con Cristo y del aspecto personal (aspecto de libertad) a la acción del Espíritu Santo: el esquema estructura-Cristo, acción-Espíritu. Su adopción llevaría a suponer que Cristo no está dinámicamente presente en la Iglesia, lleva a distorsiones en la visión de los sacramentos y se basa en una Cristología inadecuada⁸⁹.

En relación a Zander es más áspera su crítica de la relación de la teología con la experiencia eclesial. Florovsky dice que Zander considera todos los planteamientos teológicos actuales válidos, es decir,

88. Cfr. *Christ and His Church* (1954) p. 166. Para la postura de Mons. Cassien Bezobrazov vid., por ejemplo, *The Family of God*, en ER 9 (1957) 129-142.

89. Cfr. *ibid.*, pp. 168s.

como expresiones parciales y confusas, pero legítimas, de la misma experiencia cristiana de la vida en Cristo. Las diferencias de planteamientos —inevitables en este eón— son consecuencia de nuestra naturaleza histórica dividida y pecadora. En ese sentido, las demás Iglesias, o comunidades cristianas reflejan a su modo el mismo misterio y la «comunidad ecuménica» es más rica al poseer una visión más profunda del misterio de Dios que cualquier Iglesia institucional, con sus visiones peculiares y más estrechas. Zander sustituye la Iglesia por la cristiandad, más identificable —aparentemente— con la reunión de las distintas «comunidades» en el movimiento ecuménico⁹⁰. Florovsky considera que Zander desprecia los hechos históricos admitiendo que la división es una característica inevitable y definitiva de la historia. Olvida que la Iglesia es visible y su unidad es unidad de la fe, que su misión es unir y esa unión no es cuestión de un progreso inevitable (que sólo se cumplirá en la Parusía), sino un logro ascético y libre. Zander olvida que hubo una base común en determinada época de la historia y las divisiones no son sólo fruto de diferencias culturales, sino del resquebrajamiento de la mente cristiana común, de la *phronesis* que tenían los Padres. De hecho —según Florovsky— en la Iglesia de los Padres había diferencias legítimas de índole cultural y psicológica entre occidente y oriente, *dentro* de la gran tradición cristiana.

Por eso, unir no es correlacionar tradiciones paralelas, sino integrar las tradiciones que se separaron de la gran tradición de la Iglesia antigua. Por eso Florovsky no admite la falta de perspectiva histórica en Zander, que busca más bien la unidad en la profundidad de la experiencia mística y en el contacto directo con Dios y olvida que la Revelación es histórica, como está atestiguada en la Biblia y en el consenso de la Iglesia Universal.

También critica a Zander por su equivocada actitud de tolerancia, por su idea de la eclesialidad de las comunidades cismáticas y herejes, por su actitud cerrada a las conversiones y al debate teológico que intenta persuadir los demás de la verdad. Florovsky cree que Zander no se interesa por la dimensión eclesiológica del ecumenismo, y que su planteamiento niega la posibilidad de una mente común en favor de un misticismo ahistórico. Falta esperanza en la unidad visible e histórica en la verdadera Iglesia porque no se atisba que, desde Cristo, historia y pe-

90. Cfr. *Vision and Action*. By L.A. Zander, with an Introduction by the Bishop of Chichester (Book Review), en SVSQ 1/2 (1953) 28-34, también recogido en sus obras completas como *A Critique of Zander's ecumenical thought*, en C.W., vol. XIII, pp. 185-192 (en este último lugar se dice que la fecha de publicación es 1952, pero según nuestros datos la recensión apareció 1953); vid. *Ethos* (1960) 197s. Zander fue profesor de lógica y teología comparada en S. Sergio.

cado (o desunión) no pueden equipararse. En el fondo, la autoconciencia que la Iglesia ortodoxa tiene de ser la verdadera Iglesia y que le es dada por la tradición, tan querida a Florovsky, es vista por Zander como un planteamiento más de la vida cristiana. Con su verdad, pero sin agotarla. Y esto es lo que Florovsky no está dispuesto a admitir.

IV. LOS ELEMENTOS CLAVE DE LA ECLESIOLOGÍA DE FLOROVSKY

1. *Historia y eclesiología*

Como dijimos, Florovsky deseaba disponer de un estudio histórico amplio de las enseñanzas patrísticas sobre la Iglesia como condición de la eclesiología⁹¹. A la vez, consideraba que una de las tareas de la eclesiología es dar una interpretación de la historia de la Iglesia en su sentido más amplio⁹². Por un lado, Florovsky acude a la historia para descubrir la visión eclesiológica de los Padres y sentar la «definición» de la Iglesia. Por otro lado, considera que la historia de la Iglesia varía conforme el planteamiento de Iglesia del historiador que la hace⁹³. ¿Cómo llegar a hacer una eclesiología sin el estudio histórico de los Padres? ¿Cómo hacer historia de la Iglesia sin tener antes una visión clara de la misma Iglesia?

Aparentemente la cuestión no se resuelve. Pero debemos tener en cuenta que todos los hechos históricos de la Iglesia perviven en ella, no sólo como memoria sino como acontecimientos presentes. En cierto sentido, es como hacer historia de hechos que uno vive y experimenta, porque son vivos y actuales en el hoy de la Iglesia, aunque han ocurrido en un tiempo pretérito. «La doctrina cristiana no tiene sólo un origen histórico, sino también y sobre todo fuentes místicas y carismáticas: la experiencia de la fe y la de los misterios o sacramentos. Cristo no se ha revelado a la Iglesia sólo en la historia, ni sólo en el Evangelio. Él se manifiesta sin cesar y sin cambio. Él vive en ella. Mejor dicho, la Iglesia vive o es viviente en Él»⁹⁴. Esto

91. Cfr. *Christ and His Church* (1954) p. 170.

92. Cfr. *Quest* (1961) p. 141.

93. Porque nació —como disciplina— con sesgo polémico y apologético en la época de la Reforma y desde entonces no se liberó de los planteamientos eclesiológicos previos de sus cultores.

94. «La doctrine chrétienne n'a pas seulement une origine historique, mais encore et sour tout des sources mystiques et charismatiques: l'expérience de la foi et celle des mystères ou sacrements. Ce n'est pas seulement dans l'histoire que le Christ est révélé à l'Eglise, ni seulement dans l'Evangile. Il se manifeste sans cesse et immuablement. Il y vit. Plus exactement, l'Eglise vit ou est vivante en Lui», *Fragments* (1931) p. 68.

quiere decir que la tradición, más que un principio histórico, es un principio carismático⁹⁵, que libera del pasado a la vez que da la verdadera clave de interpretación de éste y del presente, de la verdad católica. ¿Por qué? Porque la tradición es la que dice a la Iglesia que ella es siempre la misma a lo largo de la historia, es la continua asistencia del Espíritu Santo y el contacto carismático⁹⁶ de la Iglesia con Cristo. Es la que mueve a despertar y transmitir la verdad divina que existe en el corazón de la Iglesia. Esa vida que existe en el corazón de la Iglesia es plena, integral, y abarca toda la experiencia de vida cristiana a lo largo del peregrinar histórico de la Iglesia: es *católica*⁹⁷.

Por tanto, la aporía se resuelve en la autoconciencia de la Iglesia, alcanzable por el hombre a través de una ascética en que éste alcanza la personalidad católica⁹⁸. Precisamente en *Catholicity* (1934) Florovsky trata de esta plenitud de vida y verdad existente en la Iglesia, y de la tarea del cristiano en pro de la realización de la personalidad católica: de la autoconciencia católica y de vivir según la tradición apostólica, que es conexión viviente con la plenitud de la experiencia de la Iglesia. Florovsky le llama catolicidad y apostolicidad subjetivas.

Al alcanzar la personalidad católica el cristiano se ve en la sucesión ininterrumpida de la fe, de la vida sacramental, de la vida espiritual, del ministerio del orden, y reconoce que la Iglesia ortodoxa es la misma Iglesia de siempre, idéntica a sí misma a lo largo de los tiempos. No es una «denominación» más ni una rama de una Iglesia más amplia, sino *la* Iglesia en el medio de la cristiandad dividida, única guardiana de la fe y del orden de siempre. Por eso puede acceder a la historia de la Iglesia y expresar qué es la Iglesia⁹⁹.

95. Aquí estamos utilizando «carismático» en sentido de «espiritual», que trascende la razón y una cierta mentalidad historicista al mirar la vida de la Iglesia.

96. La palabra «carismático» aquí dice referencia directa al misterio de la presencia de Cristo en su Iglesia. De ahí mana la naturaleza espiritual y mística del contacto del hombre con Dios, que va más allá de lo expresable por la razón. Lo veremos con detalle más adelante.

97. Cfr. *Catholicity* (1934) pp. 45-51.

98. La idea de que la tradición supera toda investigación teológica, y de que se hace inteligible sólo desde dentro de la Iglesia, ya había sido indicada por J.-A. Möhler en el proyecto de prefacio a su obra *La Unidad en la Iglesia*. Este prefacio no llegó a ser publicado con la obra. Su divulgación aparece en 1919 (vid. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid ²1988, p. 197). En castellano, el texto integral del prefacio se encuentra en J.A. MÖHLER, *La Unidad en la Iglesia*, Ed. Eunote, Pamplona 1996, pp. 419-422.

99. Aquí tenemos una razón más de su «ecumenismo en el tiempo».

2. Autoconciencia de la Iglesia y método eclesiológico

En este epígrafe queremos aclarar una cuestión que nos parece poco reflejada en los trabajos de algunos teólogos que la estudiaron. La teología —para Florovsky— se hace desde la experiencia integral —o católica— de la Iglesia. La Iglesia tiene conciencia de la identidad de su experiencia a lo largo del tiempo y, por eso, de que es la Iglesia verdadera. Ahora bien, ¿cómo dar razón de esa realidad que es el fundamento de la teología y su lugar? ¿cómo hacer la eclesiología? ¿acaso la teología puede dar razón de sus mismas condiciones de ser?

Es cierto que hay *algo* en la Iglesia que la hace permanecer en la verdad y que le proporciona esa capacidad de testimoniar la vida en Cristo por muy diversos medios. Ninguno de esos medios (sea el dogma, la experiencia cristiana, la teología, la vida espiritual o la liturgia) agota el testimonio de la Verdad. Ese *algo* que existe en la Iglesia es la tradición —entendida como la asistencia continuada del Espíritu Santo a toda la Iglesia y como contacto carismático con Cristo—. Se trata de la condición de posibilidad de la teología que, a la vez, parece inseparable de una correcta eclesiología: hay *algo* que pertenece a la misma esencia de la Iglesia que la hace capaz de manifestar la fe con una «túnica intelectual», que da los contornos lógicos de la verdad vivida y experimentada. La cuestión es saber donde ubicar esa realidad: ¿al inicio del discurso teológico o en el capítulo eclesiológico, aunque este esté dentro de la Cristología?

Florovsky prefiere situar las condiciones de posibilidad y desarrollo de la inteligencia católica (así ve la teología) en el capítulo eclesiológico, después de dibujar la Iglesia en el marco de la experiencia y vida en Cristo (que se caracteriza por ser católica y apostólica). Trata entonces de la identidad del mensaje y de la enseñanza de la Iglesia como don de Dios (catolicidad y apostolicidad objetivas) y como tarea (catolicidad y apostolicidad subjetivas)¹⁰⁰. Esto se puede ver claramente en sus dos obras eclesiológicas principales: *Sobornost': the Catholicity of the Church* y *Le Corps du Christ vivant*, aunque la primera acentúa la catolicidad y la segunda la imagen de cuerpo de Cristo¹⁰¹.

Muy esquemáticamente, el *aspecto* de la eclesiología de Florovsky empieza por la vida en Cristo, el contacto carismático¹⁰² y sacramental

100. De la misma vida y experiencia apostólica brotan los logros ascéticos, la identidad de experiencia —ahí reside la lealtad a la tradición— y la teología solvente.

101. Adelantamos ya que estos dos acentos son complementarios y se equilibran armónicamente en su visión de la Iglesia.

102. Aquí usamos «carismático» en el sentido de «espiritual», pero subrayando lo que no es vida sacramental.

con Él en el Espíritu. En segundo lugar viene la experiencia de esa vida e incorporación a Cristo. En tercer lugar glosa las características de esa vida y experiencia en Cristo, donde salen a relucir las notas de la Iglesia, su situación entre la creación y la Parusía, etc. El cuarto paso de nuestro autor tiene por objeto el estudio de la expresión de esa experiencia y de esa vida, de su comunicación, bien como las condiciones de tal expresión y comunicación (es ahí donde sale a relucir la tradición y la expresión intelectual de la experiencia y vida en Cristo, es decir, la teología, las formulaciones dogmáticas y el lugar del magisterio¹⁰³). Por fin trata de la misión de la Iglesia como testimonio y donación de esa vida nueva.

Por un lado, la vida en Cristo es lo primero y, por otro, sólo podemos hacer eclesiología desde la conciencia eclesial, que es el cuarto paso de Florovsky. De hecho, parte de la conciencia eclesial para poder expresar la vida y experiencia, los logros ascéticos (principalmente el logro de la expresión intelectual de la experiencia cristiana realizado por los Padres y el helenismo cristiano, los cuales son la condición de acierto y crecimiento de la personalidad católica).

La conciencia eclesial (a veces dice autoconciencia, indicando que sólo desde dentro de la Iglesia, desde la fe, es posible mirar el misterio) no existe a modo de conciencia común ni tiene relación con la filosofía idealista. No es que exista una conciencia eclesial sino que los cristianos pueden alcanzar una visión eclesial y hablar desde la plenitud católica, siempre y cuando hayan alcanzado una personalidad católica. Esta personalidad, esta conciencia, es la condición y base de una teología solvente porque es expresión de la tradición.

Nos parece importante subrayar que, para Florovsky, cualquier discurso teológico parte de ahí y, en consecuencia, la conciencia eclesial tiene un peso metodológico no desdeñable. Incluirla en el mismo cuadro eclesiológico en cuarto lugar puede desorientar al lector occidental, acostumbrado a ver este tipo de cuestiones en la teología fundamental y no muy familiarizado con una visión teológica en que los planteamientos existenciales, espirituales y racionales se encuentran estrechamente unidos. Además, ahí se incluye la función magisterial del episcopado como modo de expresión de la verdad que se vive en la Iglesia, que el lector occidental asocia al *munus docen-*

103. Cfr. *Corps* (1948) pp. 45-51. La estructuración de Florovsky es khomiakoviana, sin embargo se distinguen netamente por el lugar atribuido al magisterio; cfr. A. KHOMIAKOV, *L'Eglise est une*, en A. GRATIEUX, *Le Mouvement slavophile a la veille de la révolution*. Dmitri A. Khomiakov, Ed. du Cerf, Paris 1953, p. 224.

di situado a un nivel más específico en los esquemas eclesiológicos occidentales o bien —en parte— en el ámbito de la teología fundamental.

Por eso, puede desconcertar a primera vista la estructura adoptada por dos investigadores de Florovsky: Künkel y Lelouvier. Los dos estructuraron sus trabajos sobre la eclesiología de Florovsky siguiendo la estructura de *Corps*¹⁰⁴. La «lógica» de Florovsky es clara: primero la vida, la experiencia, la conciencia de esa experiencia; sólo después viene la expresión intelectual de lo vivido y la misión de la Iglesia. En todas las etapas está presente el mismo Cristo por el Espíritu Santo, la misma tradición católica.

Precisamente por evitar la desorientación del lector, hemos optado por empezar con la mente de Florovsky y su metodología eclesiológica, corriendo el riesgo de anticipar rasgos que se desarrollan más adelante. Así subrayamos la doctrina de Florovsky sobre el desarrollo de la conciencia de la Iglesia, a la vez que indicamos su lugar en el diseño de su eclesiología.

3. *Las bases de la eclesiología*

Hasta aquí hemos considerado la posibilidad de realizar y ubicar la eclesiología en el conjunto de la teología. Hemos visto que las dos cuestiones están en íntima conexión y después hemos analizado qué tipo de eclesiología es posible. De ahí llegamos a la eclesiología cristocéntrica de Florovsky, que se expresa en imágenes y no admite definiciones. Después hemos presentado su valoración de planteamientos alternativos: en cuanto a la imagen principal de donde partir, en cuanto al acercamiento eclesiológico y en cuanto a la conciencia eclesial desde donde brota la eclesiología. Esto nos llevó a considerar la relación de la historia con la eclesiología, de donde concluimos el importante papel que la conciencia eclesial tiene en el eclesiólogo, ya apuntado anteriormente. Por eso, resultaba obligada la consideración de esta conciencia en su método eclesiológico, punto decisivo para entenderlo. Ahora nos parece importante señalar las bases de su cons-

104. Lelouvier, después de hablar de la esencia y estructura de la Iglesia, pasa a tratar de la conciencia de la Iglesia y, por fin, de la misión de la Iglesia. Para un occidental acostumbrado al esquema esencia-naturaleza-actividad —ser y misión— la inclusión de un capítulo sobre la conciencia puede desorientar y se preguntará la razón de tratar tales cuestiones en ese lugar. De hecho, Lelouvier insinúa la problemática en un capítulo previo, dedicado a la metodología.

trucción eclesiológica, es decir: las raíces de la experiencia eclesial. Ya las hemos atisbado, pero importa centrarnos aquí antes de proseguir.

Podríamos decir que la experiencia eclesial —para él— se apoya sobre tres grandes bases: el misterio de la Encarnación, el misterio de la vida divina en la liturgia y los sacramentos y la realidad fáctica del misterio en la historia. Estas tres bases de la experiencia eclesial no se dan separadas, es decir, la liturgia hace presente en la historia y comunica la misma vida de Cristo, divino-humana, el mismo Cristo, que incorpora verdaderamente el hombre a su cuerpo para salvarle.

En relación al primer punto básico indicado, para Florovsky solo se entiende la Iglesia desde la gran novedad de la unión de Dios con el hombre. La teandricidad de la Iglesia es vista como la continuación de la Encarnación, la presencia continua del Redentor en el mundo como Cabeza de su Cuerpo. De hecho, la experiencia eclesial —teándrica— es condición necesaria para entender Calcedonia¹⁰⁵. Los Padres llegaron a la formulación de ese dogma basándose en la experiencia de su misma vida eclesial. Lo mismo habría que decir del dogma eucarístico. En síntesis, Calcedonia es —para Florovsky— la ley necesaria de cualquier eclesiología, porque sólo a través de ese dogma es posible reconocer la naturaleza teándrica de la Iglesia¹⁰⁶. De esta primera base deduce el planteamiento cristocéntrico de la eclesiología y su ubicación dentro de la Cristología. Además, la Encarnación es la base de la visibilidad de la Iglesia. Para él, visibilidad e invisibilidad de la Iglesia son continuación directa y revelación del dogma cristológico según el espíritu de Calcedonia.

La segunda base es la liturgia —especialmente la Eucaristía—, *lugar* donde la Iglesia se manifiesta, su fuente de vida carismática y sacramental, de la experiencia eclesial por antonomasia. Ahí se realiza la unidad de la Iglesia porque en la comunión eucarística el fiel penetra en el cuerpo de Cristo. La Eucaristía es el sacramento de la comunión y fuente de unidad por la comunión de un sólo pan (cfr. 1 Cor 10, 17). En esta línea, para Florovsky los sacramentos son fuentes de la Iglesia, la construyen, porque causan en el hombre un nuevo principio de vida *en Cristo* por el Espíritu Santo¹⁰⁷. Detrás de

105. Cfr. *The House of the Father* (1925) pp. 60s. y *Corps* (1948) p. 13.

106. «There is a direct and self-evident connection between the full life of the Church, the precision of christological dogma and the dogma about the Holy Eucharist, for these are the supplementary aspects of a single dogma, about a single fact of Godmanhood», *The House of the Father* (1925) p. 65.

107. Cfr. *Corps* (1948) p. 35; *Catholicity* (1934) p. 39, además de N. Cabasilas y de S. Juan Crisóstomo, Florovsky cita aquí a Mersch para los textos referentes a S. Agustín.

estas afirmaciones está su concepción de los sacramentos como signos visibles de la acción divina por los cuales los cristianos son mucho más que una asociación humana y se convierten verdaderamente en Iglesia. El nuevo principio de vida en Cristo es la condición fundamental de la personalidad católica y de todas las demás realizaciones ascéticas. Esa vida en Cristo es vida carismática y sacramental de la Iglesia. Es la vida plena e integral —católica— porque Dios no dejó nada por hacer para salvarnos. Sin embargo, todos los actos divinos tienen que ser personalmente apropiados por cada uno. La visión de la «apropiación» personal de los hechos salvíficos de la vida de Cristo en los sacramentos es típica de san Pablo y de la cristiandad primitiva. Por eso, para Florovsky la eclesiología se fundamenta en la vida carismática y sacramental de la Iglesia.

El tercer fundamento de Florovsky es la conciencia de la presencia de Cristo en el hoy de la Iglesia, que caracteriza su visión histórica. A través de la historia nos acercamos a la realidad mística de la Iglesia y no caemos en una visión meramente doctrinal o moral del cristianismo. La Iglesia es histórica, aunque es un acontecimiento misterioso sólo alcanzable por la fe¹⁰⁸. La razón estriba en que la Revelación es histórica y la historia de la Salvación no es una interpretación cristiana de lo que ocurrió, sino verdaderos hechos en los que Dios intervino y sigue interviniendo. Como tales hechos perviven en la Iglesia, sólo en ella es posible la experiencia integral y vivificante donde la separación provocada por el transcurso del tiempo es derogada. En su memoria se integra la experiencia de gracia, la conciencia que la Iglesia tiene de sí misma... y eso es la tradición: memoria interior y carismática de la Iglesia y expresión concreta de su catolicidad. Es en conexión con la plenitud de la vida eclesial, que el cristiano adquiere una perspectiva histórica amplia que le lleva a abrazar y asumir toda la experiencia adquirida por la Iglesia en su peregrinar¹⁰⁹.

108. Cfr. *Corps* (1948) p. 13.

109. Cfr. *Fragments* (1931) 67s.

CAPÍTULO VII

EL MISTERIO DE LA IGLESIA

I. EL CUERPO DE CRISTO

1. *La Iglesia, cuerpo viviente de Cristo*

Para Florovsky la Iglesia, que es Cuerpo de Cristo y pueblo peregrino con sus sacramentos, se encuentra dentro de la tensión existente entre la creación y el *eschaton* restaurador. En ella el Espíritu Santo está continuamente actuando la obra de Cristo para cada generación. Es un cuerpo en crecimiento y su historia es un proceso teándrico¹. Por eso, hemos preferido titular este apartado «cuerpo viviente de Cristo» porque sugiere con más claridad que Florovsky trata de una realidad misteriosa y dinámica que actúa en el tiempo. El inicio de una de sus obras sobre la Iglesia dibuja los rasgos de su realidad. La Iglesia es algo nuevo realizado por Cristo; es la imagen, presencia y acción de Cristo en el mundo, por el Espíritu Santo, que nos hace hijos de Dios y nos salva; por eso, la Iglesia es la salvación y el lugar de la salvación:

«Cristo ha conquistado el mundo. Esta victoria consiste en que Él ha creado a su misma Iglesia; en medio de la vanidad y de la pobreza, de la flaqueza y del sufrimiento de la historia humana, puso el fundamento de un “nuevo ser”. La Iglesia es obra de Cristo en el mundo; imagen y morada de su bienaventurada presencia en el mundo. Y, en el día de Pentecostés, el Espíritu Santo bajó sobre la Iglesia (...) una vez y para siempre. Esto es un misterio tremendo e inefable. Él vive y

1. Cfr. Y.N. LELOUVIER, *o.c.*, pp. 125-127.

habita incesantemente en la Iglesia; en ella recibimos el Espíritu de adopción (Rom 8, 15). Nos hacemos eternamente de Dios al acercarnos y recibir el Espíritu Santo. En la Iglesia, nuestra salvación se cumple; la santificación y transfiguración, la *theosis* de la raza humana se realiza»².

Para Florovsky, decir que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo significa decir que Cristo vive en la Iglesia y en ella revela el misterio de su persona; y también significa afirmar que ella es el lugar donde el Espíritu Santo *incorpora* el creyente a Cristo, y le da un nuevo principio de vida —sobrenatural— por medio de los sacramentos. Esa unión del hombre con Dios es posible porque en Cristo están unidas las dos naturalezas, divina y humana³. Cuerpo de Cristo no es una analogía sin más: evoca el misterio de la Encarnación, condición de posibilidad de la unión del hombre con Dios en Cristo; subraya que Cristo vive en su Cuerpo y que los cristianos viven en Cristo. Indica que hay algún tipo de unión entre Cristo y la Iglesia (el misterio de la existencia cristiana⁴) que es real, por el que la Iglesia perpetúa en la historia la presencia del Señor⁵. Precisamente esa unión, que explica —según él— la presencia continuada del Señor, llevó a algunos a considerar que no queda muy clara la distinción entre Cristo y la Iglesia⁶.

a) *Presencia de Cristo en su Iglesia: su capitalidad*

Nuestro autor subraya la presencia de Cristo cuando habla de la unión entre Cristo y la Iglesia. Mira más a Cristo que vive en la Igle-

2. «Christ conquered the world. This victory consists in His having created His own Church. In the midst of the vanity and poverty, of the weakness and suffering of human history, He laid the foundations of a "new being". The Church is Christ's work on earth; it is the image and abode of His blessed Presence in the world. And on the day of Pentecost the Holy Spirit descended on the Church (...) once and for always. This is a tremendous and unfathomable mystery. He lives and abides ceaselessly in the Church. In the Church we receive the Spirit of adoption (Rom 8, 15). Through reaching towards and accepting the Holy Ghost we become eternally God's. In the Church our salvation is perfected; the sanctification and transfiguration, the *theosis* of the human race is accomplished», *Catholicity* (1934) p. 37.

3. Cfr. *Catholicity* (1934) p. 37s.

4. Cfr. *Worship and Every-Day life: an Eastern Orthodox View*, en *StLit* 2/4 (1963) 268s. En adelante «Worship».

5. Cfr. *Corps* (1948) pp. 34s. El realismo de la unión Cristo-Iglesia se opone a una simple unidad moral o espiritual, de aspiraciones o sentimientos. Es la realización de la única vida orgánica en Cristo por la Eucaristía. Florovsky cita a S. Juan Crisóstomo, S. Hilario, S. Cirilo de Alejandría y Mersch para las obras de S. Agustín. También está presente N. Cabasilas.

6. Cfr. *Catholicity* (1934) p. 38; *Corps* (1948) p. 12.

sia que a la Iglesia misma. Cuando habla de la Iglesia como organismo teándrico se refiere principalmente a la unión del hombre con Dios, a la presencia de Cristo y a la importancia de esa presencia. No se detiene en lo que hay de humano o, mejor dicho, distinto de Cristo en la Iglesia. Nos parece que encontramos una explicación de su opción en *Corps*: «Por lo tanto, la Iglesia es más que una comunidad humana, porque el mismo Cristo pertenece a ella. Él es su cabeza y no sólo su Señor, Maestro o Jefe. Cristo no está por encima o fuera de la Iglesia. Y los fieles no son sólo los que le siguen u obedecen a sus mandamientos. Ellos son los que han sido incorporados a Él, los que viven en Él o, más bien, en los que Él mismo vive misteriosamente»⁷.

Florovsky, en su preocupación antiprottestante, subraya que la Iglesia es Cristo actuante en su cuerpo, y no una organización con fines morales, o en la que Cristo es un mero referente común sin más. Por eso, la imagen de cuerpo de Cristo lleva un acento claro de la presencia viviente de Cristo como causador de su cuerpo, lo cual supone la negación de cualquier iniciativa humana previa a Cristo en la fundación de su Iglesia. Más que sociedad, la Iglesia es un organismo asentado en Cristo. Florovsky piensa que organismo es la mejor palabra moderna para traducir el «*sôma*» griego⁸. Lo más característico de la Iglesia es la unidad orgánica entre Cristo y los cristianos, que se expresa principalmente en la imagen de cuerpo de Cristo. Esta es la imagen central. Todas las demás hablan de esa unidad (la Esposa, el edificio construido de piedras vivas, la vid...), pero no tienen todas las ventajas de ésta. La imagen de cuerpo sintetiza mejor la realidad misteriosa, es más inclusiva, dice referencia directa a Cristo, sitúa las demás imágenes y está abierta a distintos desarrollos. Además, dirige la atención hacia características básicas de la existencia

7. «L'Église est donc plus qu'une communauté humaine, car le Christ lui-même appartient à celle communauté. Il en est la tête, et pas seulement le Seigneur, le Maître ou le Chef. Le Christ n'est pas au-dessus ou en dehors de l'Église. Et les fidèles ne sont pas seulement ceux qui le suivent ou obéissent à ses commandements. Ils sont ceux qui ont été incorporés en lui, qui vivent en lui, où plutôt dans qui il habite mystérieusement lui-même», *Corps* (1948) pp. 17s.

8. «L'Église est en vérité un corps, un organisme, plutôt qu'une compagnie ou une corporation. Et justement un organisme *du Christ*, dans lequel sa vie glorifiée est répandue et continuée. Peut-être ce terme "organisme" est-il le meilleur pour rendre dans le langage moderne le grec *σῶμα* dont saint Paul s'est servi», *Corps* (1948) p. 20. La visión de la Iglesia como organismo vivo ya la encontramos en J.-A. Möhler. Tanto en Florovsky como en Möhler, la raíz de esta visión no es el romanticismo, sino la patrística; cfr. Y. DE MONT-CHEUIL, *La liberté et la diversité dans l'Unité*, en P. CHAILLET (publié par), *L'Église est une. Hommage à Moehler*, Bloud & Gay, Paris 1939, pp. 235s.

cristiana: encierra en sí misma un resumen de fe y experiencia que vienen de la comunidad apostólica⁹; subraya la íntima unión con Cristo y la participación de su plenitud; y puede haber sido sugerida por la experiencia eucarística.

«Como S. Juan Crisóstomo dijo, al comentar Col 3, 4, S. Pablo se esforzó en todos sus escritos por demostrar que los creyentes “están en comunión con Él en todas las cosas” y es “precisamente para mostrar esa unión por la que habla de la Cabeza y del Cuerpo” (cfr. S. Juan Crisóstomo, *In Coloss. hom. VII*, M. G., LXII, c. 375). Es muy probable que el término mismo haya sido sugerido por la experiencia eucarística (cfr. 1 Cor 10, 17) y haya sido deliberadamente empleado para acentuar esa connotación sacramental. La Iglesia de Cristo es una en la Eucaristía, porque la Eucaristía es el mismo Cristo, el nuevo Adán y el Salvador del Cuerpo, que vive sacramentalmente en la Iglesia, y la Iglesia es el Cuerpo de esta Cabeza»¹⁰.

La fuerza dinámica de la Iglesia *in via* se basa en la *presencia* de Cristo que hace de la Iglesia su Cuerpo, siendo Él su Cabeza. Precisamente, en el texto anterior, Florovsky da la respuesta al problema crucial de la eclesiología: describir y explicar el modo y carácter de la presencia de Cristo. Antes nos mostraba que la Iglesia era la continuación de la presencia de Cristo, debida a la unión de Cristo con ella. Ahora vemos que la presencia de Cristo es *sacramental*¹¹.

Florovsky acude a S. Juan Crisóstomo¹² para subrayar la unidad de Cristo Cabeza con su Cuerpo. Ahí se expresa claramente la continuidad entre ambos, y que Cristo no está solo. No hay solución de continuidad entre la Cabeza y el Cuerpo, como no la hay en el hombre.

9. Cfr. *Corps* (1948) p. 20.

10. «Comme saint Jean Chrysostome l'a indiqué en commentant Col 3, 4, saint Paul s'est efforcé dans tous ses écrits de démontrer que les croyants “sont en communion avec lui en toutes choses” et c'est “précisément pour montrer cette union qu'il parle de la Tête et du Corps” (cfr. S. Jean Chrysostome, *In Coloss. hom. VII*, M. G., LXII, c. 375). Il est très probable que le terme lui-même a été suggéré par l'expérience eucharistique (cfr. 1 Cor 10, 17), et a été délibérément employé pour accentuer cette connotation sacramentale. L'Église du Christ est une dans l'Eucharistie, car l'Eucharistie c'est Christ lui-même, le Nouvel Adam et le Sauveur du Corps qui demeure sacramentellement dans l'Église, et l'Église est le Corps de ce chef», *Corps* (1948) p. 20. Por lo que hemos podido comprobar, la cita de S. Juan Crisóstomo que Florovsky utiliza es de la Homilía XI. Con todo, la cita indicada por Florovsky recoge Col 3, 3, pero la trata en un sentido distinto del que Florovsky quiere utilizar.

11. Cfr. *Catholicity* (1934) p. 37, citado *supra*. En *Christ and His Church* (1954) p. 168, Florovsky sugiere que la mejor base bíblica para entender este tipo de presencia de Cristo está en las cartas a los Efesios y Hebreos. Nos detendremos en ello al tratar de la sacramentalidad de la Iglesia y de su visibilidad.

12. Vid. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Ephes. hom. III*, PG LXII, c. 29 (esta es la cita de Florovsky, pero en realidad se trata de c. 26).

Florovsky también acude a S. Agustín¹³, pero ahí el énfasis está en la presencia de Cristo en todo el Cuerpo. Si, con S. Juan Crisóstomo, se subraya la unión de Cristo con su Iglesia, como en el hombre la cabeza con el cuerpo, con S. Agustín se pone el acento en que también el Cuerpo es Cristo¹⁴.

Con esto podemos decir que la presencia de Cristo hace de un grupo de creyentes un organismo viviente, su Cuerpo, la Iglesia. ¿Cómo? Por los sacramentos en los que actúa Cristo por el Espíritu.

b) *Eclesiología «eucarística»*

Para Florovsky la experiencia cristiana es sacramental. La visión del Bautismo, como incorporación, y la de la Eucaristía, como misterio de comunión con Cristo, nos recuerdan que la Iglesia es un organismo y que la *phronesis* cristiana está embebida de corporatividad. La acción de Cristo es unificadora y su lugar por excelencia es la Eucaristía, porque la Eucaristía es el mismo Cristo. Hemos visto que la imagen «Cuerpo de Cristo» evoca la sacramentalidad; y que la presencia de Cristo —para Florovsky— es sacramental. Ahora, en virtud de unir los hombres consigo mismo inaugurando el cumplimiento de la Redención, Florovsky nos hace ver que la acción de Cristo en el hoy de la Iglesia es sacerdotal, como sumo sacerdote.

La Eucaristía no se ve sólo como presencia actual de Cristo, sino como comunión con Dios en el Cuerpo de Cristo. En ella se realiza —en la tierra— la máxima unión de Cristo con los hombres, porque les hace partícipes de su divinidad, por su Humanidad. Al fundar la Iglesia, Cristo estableció en la Eucaristía el sacramento más santo, de la unidad y del amor. Nuestro autor señala que esto fue percibido ya en la Iglesia primitiva, por lo cual considera que la doctrina apostólica de la Iglesia como Cuerpo de Cristo primero se dio en la experiencia litúrgica y dice relación expresa con la actividad eucarística¹⁵. La liturgia —según Florovsky— es el lugar teológico donde la Iglesia se manifiesta. Esa manifestación se caracteriza por su amplitud y por su carácter integrador. La amplitud tiene su raíz en el hacerse presente de toda la vida de Cristo Salvador. El carácter inte-

13. Vid. S. AGUSTÍN, *In Evang. Ioannis*, tr. XXVIII, M. G. XXXV, c. 1622 (así viene citado en *Corps*, p. 21, se trata de un error tipográfico, porque Florovsky quiere referirse al mismo lugar de PL; vid. también CCL 36, 277).

14. Cfr. *Corps* (1948) p. 21. Florovsky no subraya la diferencia bíblica entre la cabeza y el cuerpo, entre Cristo y su Iglesia, por las razones antiprotestantes anteriormente indicadas.

15. Cfr. *Eucharist and Catholicity* (1929) pp. 47s.

grador encierra en sí la dimensión personal y comunitaria del existir cristiano.

La asamblea eucarística adquiere aquí una importancia fundamental como manifestación de la Iglesia¹⁶, no sólo su representación sino su realización y perfeccionamiento *in via*. Una vez más, la unión no es vista como intencional o moral, sino real y causada por Cristo. En el encuentro de los miembros con su Cabeza se presenta y actualiza la gran visión de la Redención cumplida: la nueva intimidad de los hombres redimidos con el Redentor. La presencia real de Cristo en la asamblea eucarística construye la Iglesia porque une los hombres a Cristo y entre sí. La realidad última de la Iglesia se halla en la comunidad adorante (que es más que un conjunto de personas, es un conjunto de miembros y —por eso— organismo donde Cristo viviente está presente y actúa) en el acto de culto a Dios Padre, por Cristo, en el Espíritu. Así crece y se desarrolla, así se organiza (se hace cuerpo) la Iglesia¹⁷.

Un aspecto más de la Iglesia vista desde la asamblea litúrgica es que cada asamblea o comunidad celebrante es imagen de *toda* la Iglesia, no es una parte de la Iglesia ni es separable de toda la Iglesia. En cada comunidad que celebra se da la presencia real —aunque misteriosa— de toda la Iglesia¹⁸, ahí está la fuente de la Iglesia porque en ella está Cristo —Dios y hombre— como fundador y Cabeza de la Iglesia y, con Él, está toda la Iglesia, porque Cristo nunca está solo. La Iglesia local que celebra la Eucaristía es toda la Iglesia. Pero es toda la Iglesia en esa parte¹⁹. Por eso, en la Eucaristía la Iglesia ve y se reconoce a sí misma como el único y completo Cuerpo de Cristo.

A partir del realismo de la presencia continuada del Señor en la Eucaristía, surge una visión «escatológica» de la Iglesia. La Iglesia no es una idea platónica ni es el recuerdo histórico y fiel de un acontecimiento pasado. La Iglesia es Cristo asumiendo y uniendo en sí toda

16. Recordemos que en su planteamiento la asamblea eucarística es la plenitud y cima de la unidad de la Iglesia.

17. Para más detalles sobre la Eucaristía, vid. *Eucharist and Catholicity*, en C. W., vol. xiii, pp. 46-57 (tr. del original ruso, de 1929); vid. *Historical Problem* (1963) p. 35.

18. Cfr. *Eucharist and Catholicity* (1929) p. 52.

19. Aquí Nichols nos hace ver una diferencia entre Florovsky y Afanassieff. Mientras que para Florovsky la Iglesia local es toda la Iglesia en esa parcela de la Iglesia, para Afanassieff la Iglesia local es toda la Iglesia en su totalidad; vid. también J.R. VILLAR, *Eclesiología y Ecumenismo. Comunión, Iglesia local, Pedro*, EUNSA, Pamplona 1999, pp. 153s. Por otro lado, y en conexión con un ambiente protestante, M. Raeff se fija en la centralidad de la dimensión ritual de la comunidad eclesial: en efecto, Florovsky niega que sea adecuada a ésta la experiencia religiosa puramente personal, que considera de raíz protestante.

la humanidad. Cristo lo realiza a través de la Eucaristía, en la que integra a todos los hombres en su Humanidad Santísima²⁰. Esa unión alcanza todo el orbe y toda la historia, y se manifiesta ahí donde Él está presente, es decir, en su Iglesia, donde Él vive y actúa. Punto álgido de este misterio es la experiencia de la Iglesia en la liturgia eucarística.

Con lo que acabamos de exponer, hemos advertido que la llamada «eclesiología eucarística» viene en la visión de Florovsky estrechamente relacionada con su imagen eclesiológica central, el cuerpo de Cristo, y fruto de la experiencia constante de la Iglesia. Para él, la Iglesia antigua veía cada sacramento, y la Eucaristía de un modo especial, como un acto corporativo de la *communio*, es decir, a modo de un acto íntimo del cuerpo de Cristo. Ahora bien, el desarrollo de la eclesiología eucarística que hemos ubicado en esta parte de nuestra exposición no agota toda la visión que Florovsky tiene de ella. Es decir, no hay que verla sólo en el marco de Cristo-Cabeza e Iglesia-cuerpo. Hay otros lugares y manifestaciones de la misma.

2. *La Iglesia, plenitud de Cristo*

Como dijimos, para Florovsky la imagen de Cuerpo es abierta e integra otras imágenes. Antes la veíamos bajo el ángulo de las relaciones entre Cabeza y cuerpo, ahora la miramos desde la óptica cuer-

20. «La sainte Cène n'est pas seulement imitée ou représentée, elle se continue. Et le même Seigneur est le vrai célébrant de chaque messe (...). Les Pères de l'Église étaient unanimes sur ce point crucial de toute la théologie sacramentale (...). Une vision toute nouvelle est accordée à l'Église. Ce n'est pas une contemplation d'un monde intelligible des idées éternelles et immuables dont le monde sensible ne serait qu'une ombre imparfaite et passagère. Ce n'est pas non plus une constatation fidèle d'une succession inévitable d'événements qui disparaissaient les uns après les autres. C'est plutôt une vision d'une intégration glorieuse de ces moments dans une simultanéité étrange et mystérieuse d'une vie plénière et sans fin. Beaucoup plus qu'une vision! une participation à cette vie éternelle que a été manifesté une fois dans le temps, précisément pour réintégrer le temps lui-même. Voilà un aspect bien important de l'Incarnation. Dans l'humanité sainte du Sauveur, toute la nature humaine est intégrée et tous les individus divisés et séparés entre eux son ramenés dans l'unité d'un corps, d'un organisme unique, animé par l'Esprit Éternel, en communion avec la Tête, divine et humaine à la fois. Le Christ est le même, hier et demain, et à jamais. Et en lui toutes les générations sont unies (...). Cette unité qui triomphe des séparations du temps se révèle et se manifeste déjà dans l'expérience liturgique de l'Église, surtout dans la liturgie eucharistique. Ce n'est pas seulement telle communauté locale de fidèles vivants qui s'assemble devant l'autel, mais vraiment l'Église catholique tout entière et tout ensemble qui est présente lors de chaque célébration de l'auguste sacrement de l'unité. Car le Christ n'est jamais séparé de son corps. Dans ce sens sublime l'Eucharistie est toujours, et chaque fois, une révélation majestueuse du Christ total», *Corps* (1948) pp. 28s.

po-plenitud. Como es sabido, se trata de un tema de raíz neotestamentaria. Florovsky cita Ef 1, 23; 1 Cor 12, 12; Hebr 12, 22s., y lo trata bajo el influjo de S. Juan Crisóstomo: subraya que esta imagen de plenitud no es fruto de una especulación filosófica (gnóstica). De este modo, aparta de su mente los planteamientos evolucionistas de corte naturalista, optimista y utópico.

«...la Iglesia es el Cuerpo de Cristo y su “plenitud”. *Cuerpo y Plenitud*, τὸ σῶμα y τὸ πλήρωμα, estos dos términos son correlativos y estrechamente conectados en el espíritu de San Pablo, explicándose mutuamente: “que es su cuerpo, la plenitud de Aquél que es completado todo en todos” (Ef 1, 23). La Iglesia es el Cuerpo de Cristo *porque y en cuanto* que es su *complemento*. San Juan Crisóstomo comenta exactamente en ese sentido el pensamiento paulino: “La Iglesia es el complemento de Cristo de la misma manera que la cabeza completa el cuerpo y que el cuerpo es completado por la cabeza”. Cristo nunca está solo. “Él preparó toda la raza humana para seguirle, para unirse a Él, para reunirse en su cortejo”. Crisóstomo insiste: “Mirad cómo él (es decir, San Pablo) le presenta como *teniendo necesidad* de todos los miembros. Eso significa que la Cabeza será completada sólo cuando el cuerpo se haya perfeccionado, cuando nosotros estemos todos juntos, co-unidos y conectados en conjunto” (S. Juan Crisóstomo, *In Ephes. hom. III*, M. G. LXII, c. 29). En otros términos, la Iglesia es la extensión y la “plenitud” de la Encarnación, o más bien de la vida encarnada del Hijo (...). La Encarnación se continúa así y se realiza en la Iglesia. En un cierto sentido, la Iglesia es así el mismo Cristo, en su plenitud que abarca todo (cfr. 1 Cor 12, 12). Esa identificación es implicada además por todo el planteamiento de la Encarnación profesado por los Padres de la Iglesia: toda la naturaleza humana es asumida ahí en la unión con Dios»²¹.

21. «L'Église est le Corps du Christ et sa “plénitude”. *Corps et Plénitude*, τὸ σῶμα et τὸ πλήρωμα, ces deux termes sont corrélatifs et étroitement liés dans l'esprit de saint Paul, l'un expliquant l'autre: “qui est son corps, la plénitude de Celui qui est rempli tout en tous” (Eph. 1. 23). L'Église est le Corps du Christ *parce que et autant qu'elle* est son *complément*. Saint Jean Chrysostome commente exactement dans ce sens la pensée paulinienne: “L'Église est le complément du Christ de la même manière que la tête complète le corps et que le corps est complété par la tête” Le Christ n'est point seul. “Il a préparé toute la race à le suivre, à s'attacher à lui, à se joindre à son cortège” Chrysostome insiste: “Remarquez comment lui (c'est-à-dire saint Paul) le présente comme *ayant besoin* de tous les membres. Cela signifie que la Tête sera comblée seulement quand le corps sera rendu parfait, quand nous serons tous ensemble, co-unis et liés ensemble” (Saint Jean Chrysostome, *In Ephes. hom. III*, M. G. LXII, c. 29). En d'autres termes, l'Église est l'extension et la “plénitude” de l'Incarnation, ou plutôt de la vie incarnée du Fils (...). L'Incarnation se continue donc et s'accomplit dans l'Église. En un certain sens, l'Église est ainsi le Christ lui-même, dans sa plénitude qui embrasse tout (cfr. 1 Cor 12, 12). Cette identification est impliquée d'ailleurs par toute la conception de l'Incarnation professée par les Pères de l'Église: la nature humaine entière y est assumée dans l'union avec Dieu», *Corps* (1948) pp. 20s.

La Iglesia como plenitud sitúa en la óptica de su perfección escatológica. Además, en virtud de esa unión a Cristo como su perfección o plenitud, la Iglesia se presenta a Florovsky como la extensión o continuación de la Encarnación. La idea de Encarnación continuada está íntimamente relacionada con la imagen eclesiológica de cuerpo. La razón está en la presencia de Cristo en la Iglesia, de modo especial en los sacramentos, principalmente la Eucaristía. En los sacramentos Cristo incorpora a los suyos, se presenta ante los hombres de cada época y los une a Él. No se trata de una continuación sin más de la Encarnación, sino de toda la vida encarnada del Hijo, con un énfasis soteriológico. Es decir, se trata de una presencia constante de Cristo como Salvación para el hombre actual. Además —según él—, la Iglesia, en cuanto Encarnación continuada, encierra en sí la dinamicidad. No se trata simplemente de decir que la Encarnación se está completando en la Iglesia, sino de considerar la dirección soteriológica y escatológica encerrada en el misterio de la Encarnación y entender desde ahí la Iglesia, como continuación y cumplimiento de la Encarnación. En ese sentido, Florovsky dice que la Iglesia es Cristo en su plenitud abarcante²².

No está de más indicar de nuevo que la base de esta visión está en la Eucaristía o, si queremos, en la vida litúrgica y sacramental de la Iglesia y en su querencia por la realidad de la vida del cristiano en Cristo y de Cristo en los cristianos²³. Recordemos que, al hablar de la «eclesiológica eucarística» del teólogo ruso, hemos visto ese matiz de cumplimiento que la Iglesia percibe al celebrar la liturgia eucarística y también la anámnesis de la totalidad de la vida humana del Hijo de Dios. Florovsky acentúa el carácter de «ya realizado» de la Eucaristía²⁴.

En relación a la cuestión de la identificación entre Cristo y la Iglesia, que hemos tratado en el epígrafe anterior, descubrimos un matiz. Florovsky dice que la Iglesia es Cristo en su plenitud, pero lo es en un cierto sentido, que podríamos cualificar de soteriológico y escatológico, es decir: como presencia ya realizada en el hoy de la Iglesia del designio salvífico de Dios. Con esto no estamos negando que se despejen todas las incógnitas que esa identificación ha levan-

22. Florovsky cita abundantemente a S. Agustín, vid. *Corps* (1948) pp. 21s. Para los demás Padres de la Iglesia, Florovsky recomienda la consulta de la obra de Mersch: *Le Corps Mystique du Christ*, 2ª ed., Paris-Bruxelles 1936.

23. Vid. también *Historical Problem* (1963) p. 30.

24. Volvemos a recordar que Florovsky acude a Cabasilas en varias ocasiones —esta es una de ellas— para defender esta victoria sobre el tiempo con base en la unión a Cristo en la Eucaristía, cfr. *Eucharist and Catholicity* (1929) pp. 53s.

tado en algunos autores²⁵. Sencillamente queremos apuntar los acentos de Florovsky en la presencia actuante de Cristo, en la unión de vidas de Cristo y del cristiano en la Iglesia, en el crecimiento de Cristo en el cristiano por el Espíritu. Porque para Florovsky la Iglesia existe en Cristo. Chamberas, al comentar la eclesiología de Florovsky, llega a decir que el misterio de Cristo es también el misterio de la Iglesia, su unidad es la unidad de la Iglesia y su vida es la vida de la Iglesia²⁶. Creemos que la idea antes evocada de que el cristiano no tiene un nuevo *modo* de vida sino un nuevo *principio* de vida es la clave para entender mejor la cuestión de la identificación entre Cristo y la Iglesia. De hecho, la unión íntima y mística de Cristo con el cristiano constituye —para Florovsky— el misterio de la Iglesia y por eso es una de las bases de su eclesiología, como hemos visto. En esa línea, cita a K. Adam para decir que Cristo es el yo de la Iglesia²⁷.

También la teología católica entiende la Iglesia como Encarnación continuada²⁸. Sin embargo, la diferencia con Florovsky está en acentuar menos la identidad entre Cristo y la Iglesia, es decir, en considerar más las implicaciones de la sacramentalidad. La semejanza está en la consideración de que la Iglesia es medio por el que la acción salvadora de Cristo alcanza a todas las épocas de la historia (ahí tenemos su concepto de la Eucaristía como victoria sobre el tiempo). También encontramos semejanza en la fundamental relación de la Iglesia con el hecho histórico y único de la Encarnación del Hijo de Dios, es decir, ni en Florovsky ni en la doctrina católica es pensable una Iglesia que no tenga conexión histórica con la vida del Verbo Encarnado.

La visión que tiene Florovsky de la Iglesia como Cuerpo y plenitud de Cristo —Cristo presente y actuante aquí y hoy— se refleja en su visión de la historia. Hemos visto que la Iglesia es el único organismo histórico que es sobrenatural. El único organismo de personas relacionadas con una Persona. Quizá el acento puesto en Cristo actuando, junto con sus prejuicios antiidealistas y antiglobalizantes, le llevó a no considerar tanto la humanidad como un todo orgánico e

25. Vid. Chr. KÜNKEL, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, pp. 413s.

26. Cfr. CHAMBERAS, *L'ecclésiologie de Georges Florovsky*, en M. SCHATKIN-D. NIEMAN (eds.), *The Heritage of The Early Church*, OrChrA 195, Rome 1973, p. 428.

27. Cfr. *Corps* (1948) p. 22. Al tratar de la visibilidad de la Iglesia nos detendremos en algunos inconvenientes de esta aplicación de la analogía cristológica a la Iglesia (vid. *infra*).

28. La idea de la Iglesia como Encarnación continuada —siendo en sí misma tradicional— fue recuperada en la teología católica por Möhler; cfr. J.A. MÖHLER, *Simbólica*, §§ 34 y 36 (en castellano Ed. Cristiandad, Madrid 2001).

interrelacionado. ¿El nuevo principio de vida del cristiano está tan separado de la vida humana de ese mismo cristiano? Al negar entidad al «espíritu» de cada tiempo ¿no estamos empobreciendo en algo la visión cristiana de la historia? Nos parece que aquí se nota también algo de la visión del mundo en cuanto tal, según lo ve Florovsky, que parece opuesto a la Iglesia (tomada ésta como plenitud en el sentido escatológico que hemos señalado). Es como un rechazo de todo planTEAMIENTO que minimice el aspecto personal de la Iglesia en cuanto organismo de todos los cristianos, porque sólo en ella se da el equilibrio entre lo personal y lo corporativo en la historia. Lo demás —en la historia— es visto como acontecimientos de hombres libres, sin buscar corrientes determinísticas ni evoluciones necesarias²⁹.

3. *La Iglesia como cuerpo orgánico y estructurado*

a) *La Iglesia es un organismo sobrenatural*

Para Florovsky, la Iglesia no es una sociedad humana, sino divina, que está en el mundo, pero no es del mundo ni comparable a otros grupos. Es un organismo nacido y estructurado desde Cristo y no desde sus miembros³⁰. Para mostrar que su origen y estructuración vienen de Dios, acude a la imagen del «Pueblo de Dios», de donde destacamos algunos aspectos, sin pretensión de dibujar una imagen de la Iglesia que él considera secundaria.

El primer rasgo que destacamos es el carácter social de la existencia cristiana como algo positivamente querido por Dios, por lo cual afirma que no es pensable hablar de cristianos aislados³¹. En segundo lugar, dice que la novedad de este pueblo de Dios está en su naturaleza espiritual, *tertium genus*³² y, por lo tanto, «Israel» es un término más teológico que étnico³³. El contenido teológico que reconoce al término es vocacional, en el marco de la unidad del designio salvífico. En ter-

29. Cfr. G. WILLIAMS, *o.c.*, pp. 318s.

30. «Même sur un plan purement éthique l'unité véritable n'est jamais créée par l'homme, elle est toujours donnée de Dieu», *Corps* (1948) p. 17.

31. Cfr. *Corps* (1948) p. 15. Aparece con frecuencia en sus obras la afirmación de que Cristo se revela en la unión de todos en la Iglesia y no a individuos aislados, que trataremos más adelante. Se trata de una idea muy querida a los eslavófilos del s. XIX.

32. Uno de los temas principales de S. Pablo, por lo que Florovsky sugiere la lectura de sus epístolas a los Romanos, Gálatas y Efesios (cap. 2) y cita la obra de Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Cerf, Paris 1942.

33. «Le nom d'Israël a toujours été un terme théologique ou même hiératique plutôt qu'une dénomination purement ethnique. Il exprimait le fait de la vocation et de la élection divine. Et il y a, à travers les deux Alliances, une identité de cette élection rédemptrice», *Corps* (1948) p. 14.

cer lugar está su modo de entender los Apóstoles, como eslabones de continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Israel.

Los Apóstoles están en la encrucijada de dos «vías» (la expresión es nuestra). La «vía» que une la Antigua y la Nueva Alianza —a la que acabamos de hacer referencia— y la «vía» que une Cristo y los hombres que reciben su testimonio. Los Apóstoles fueron elegidos por Cristo para asegurar su mensaje y la vida en común. Ellos no son los fautores de la unidad, porque la unidad viene de arriba y es un don de Dios en Cristo por el Espíritu Santo, pero fueron constituidos por Cristo como eslabón, y en ese sentido garantía de la unidad de un designio que les es anterior.

Su discurso sobre el origen y estructuración divina de la Iglesia empieza apoyándose en la imagen de Pueblo de Dios y después se centra en la imagen de Cuerpo. Esto se realiza a través del énfasis que pone en la novedad de unión con Cristo por el Espíritu, cuya manifestación reside en la comunión con la comunidad apostólica. En ella se dan los sacramentos que incorporan a Cristo y que construyen la Iglesia como verdaderos actos de Cristo por la fuerza del Espíritu Santo³⁴.

La Iglesia está circunscrita por los sacramentos. Son éstos los que la separan del mundo y la hacen posesión de Dios. Dentro de la Iglesia actúa Cristo por el Espíritu Santo, uniendo los hombres a Él. Pero el Espíritu Santo no actúa en el mundo entero, sino dentro de la Iglesia, vivificando los miembros que encuentra en el Cuerpo. Por eso Florovsky considera que la separación del mundo es condición inevitable de la incorporación a Cristo, porque Cristo no es de este mundo³⁵.

En fin, la Iglesia es más que una comunidad humana, porque Cristo vive en ella y realiza en ella la unidad con Él. Esa unidad es a imagen de la unidad de la Santísima Trinidad, realísima, y su posibilidad de realización fue recuperada por Cristo después del pecado³⁶.

b) *La fundación de la Iglesia*

Las fuentes de estructuración del organismo espiritual son los sacramentos y la misión de Cristo a los Apóstoles. Sin embargo, para

34. Florovsky habla del Bautismo y de la Eucaristía, aunque después se centrará sólo en esta última. Sobre todo el razonamiento de Florovsky vid. *Corps* (1948) pp. 15-18.

35. Cfr. *Corps* (1948) p. 28. Más adelante veremos cómo este planteamiento va a influir en su visión de las relaciones de la Iglesia con el mundo.

36. Florovsky cita aquí a H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, 2^{ed.}, Paris 1947, pp. 3s. En la primera edición, pp. 2s.

Florovsky, la comunidad reunida por Jesús aún no es la Iglesia en sentido estricto hasta Pentecostés. Ciertamente, antes de ese momento, ya existen en ella la vocación apostólica y el sacramento de la unidad, la Eucaristía.

«Antes de que la victoria de Cristo hubiera sido revelada en la Gloria de la Resurrección, ella [la Iglesia] aún estaba *sub umbraculo legis* (...). Y Pentecostés surgió para dar testimonio de la victoria de Cristo y sellarla. El “nuevo eón” fue verdaderamente revelado y comenzó en aquel momento. Ahora bien, la vida sacramental de la Iglesia es continuación de Pentecostés o, más bien, la vida de la Iglesia está fundamentada en dos misterios correlativos: el misterio de la Última Cena y el misterio de Pentecostés. Se encontrará por todos lados esta dualidad en la existencia de la Iglesia. La efusión del Espíritu Santo fue verdaderamente la revelación suprema. De una vez para siempre, en un misterio augusto e inefable, el Espíritu Paráclito entró en el mundo donde aún no estaba presente del modo como está desde entonces. (...) Y en el Espíritu es el mismo Señor glorificado que vuelve a los suyos, para permanecer con ellos para siempre (Juan 14, 18. 28). Pentecostés fue la consagración mística, el bautismo de toda la Iglesia (Hech 1, 5). (...) La acción del Espíritu Santo en los fieles es precisamente su incorporación en Cristo, su bautismo en la unidad del cuerpo (1 Cor 12, 13) de Cristo»³⁷.

Este texto, en que Florovsky defiende la fundación de la Iglesia en Pentecostés, puede ser leído a la luz de sus primeras afirmaciones en *Catholicity*³⁸. Así como la presencia de Cristo en su Iglesia es una constante, así también la presencia del Espíritu. La gracia actúa en los sacramentos no como algo que baja de nuevo a la Iglesia sino por la comunión de un mismo tesoro guardado en la Iglesia. La razón es-

37. «Avant que la victoire de la Croix ne soit révélée dans la gloire de la Résurrection, elle [l'Église] était encore *sub umbraculo legis* (...). Et la Pentecôte fut là pour rendre témoignage à la victoire du Christ et la sceller. Le “nouvel eón” a été vraiment révélé et a vraiment commencé à ce moment-là. Or, la vie sacramentale de l'Église est la continuation de la Pentecôte, ou plutôt la vie de l'Église est fondée sur deux mystères corrélatifs: le mystère de la sainte Cène et le mystère de Pentecôte. On trouvera partout cette dualité dans l'existence de l'Église. L'effusion de l'Esprit a véritablement été la révélation suprême. Une fois, et à jamais, dans un mystère auguste et ineffable, l'Esprit-Paraclet est entré dans le monde où il n'était pas encore présent de la manière dont il le sera désormais. (...) Et dans l'Esprit c'est assurément le Seigneur glorifié lui-même qui revient auprès des siens pour y demeurer à jamais (Jean 14. 18, 28). La Pentecôte a donc été la consécration mystique, le baptême de l'Église entière (Actes 1, 5). (...) L'opération du Saint-Esprit dans les fidèles est précisément leur incorporation dans le Christ, leur baptême dans l'unité du corps (1 Cor 12, 13) du Christ», *Corps* (1948) p. 19; vid. también *Catholicity* (1934) p. 45 y *The Sacrament of Pentecost* (1934) pp. 189s.

38. Vid. *Catholicity* (1934) p. 37, cit. *supra*.

triba en la permanencia, actividad y donación del Espíritu Santo en la Iglesia, que es atestiguada por la sucesión apostólica³⁹. Por eso los sacramentos realizados por aquellos que recibieron la sucesión apostólica incorporan al Cuerpo de Cristo⁴⁰. Además, por lo dicho en las citas anteriores, el misterio de Pentecostés es la fuente de todas las acciones sacramentales, su plenitud, de donde mana toda la vida espiritual de la Iglesia⁴¹. Por eso vivir en el Cuerpo de Cristo supone participar de Pentecostés y el misterio de Pentecostés se eterniza en la Iglesia en la sucesión apostólica, en la que cada parte de la Iglesia está siempre orgánicamente unida con la fuente principal.

c) *El cuerpo estructurado*

Una vez que hemos considerado con detenimiento la Eucaristía, parece importante dedicar alguna atención al ministerio, que está estrechamente conectado con los Apóstoles —como servidores de la unidad de la Iglesia— y con Pentecostés. «El ministerio de la Iglesia es ante todo “el ministerio de los sacramentos”. En esta perspectiva todo el ministerio (o la jerarquía) se entiende como un órgano de unidad. Él es para la Iglesia lo que la circulación de la sangre es para el cuerpo animal»⁴².

Si antes habíamos visto cómo los Apóstoles —según Florovsky— sirven de eslabón de unidad, ahora vemos que los ministros, sus sucesores, sirven a la unidad de la Iglesia a través de la celebración de los sacramentos. No son por sí mismos el centro de unidad sino un órgano al servicio de la unidad actuada por Cristo en el Espíritu Santo. La imagen de la circulación de la sangre nos sugiere de nuevo la visión de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, a la vez que refuerza la acción unificadora de Cristo a la cual sirven sus ministros. Siempre es Cristo —sumo sacerdote— el que actúa, porque Cristo es el único verdadero ministro y los demás son servidores de sus misterios, actuando *en* su nombre *ante* la comunidad.

Para Florovsky, cada sacerdote es el ministro de la unidad en su comunidad particular. Ésta es reunida e integrada por su ministro,

39. Cfr. *Corps* (1948) p. 28.

40. Cfr. *The House of the Father* (1925) p. 66.

41. Cfr. *Corps* (1948) p. 28.

42. «Le ministère de l'Église est premièrement “le ministère des sacrements”. C'est dans cette perspective que le ministère entier (ou la hiérarchie) est un organe d'unité. Il est pour l'Église ce que la circulation du sang est pour un corps animal», *Corps* (1948) p. 36; vid. *The Sacrament of Pentecost* (1934) p. 190.

que actúa para ella, porque ha sido designado para esta función en virtud del carisma sacerdotal. Cada Eucaristía, centro místico⁴³ y fuente de la unidad de la Iglesia, se realiza por la autoridad dada al sacerdote para realizar los sacramentos⁴⁴. Esta autoridad le viene del mismo Cristo a través de la sucesión apostólica⁴⁵.

Nuestro autor ve el ministerio dentro de los muchos dones que el Espíritu Santo da a la Iglesia. Así busca presentar la identidad fundamental de todos los cristianos, en equilibrio con la prioridad —como órgano de unidad— del ministerio. En su visión de Pentecostés hay una clara distinción entre los doce y los demás. Esto no supone que los dones del Espíritu Santo sean un monopolio de la jerarquía. El Espíritu Santo no descendió sobre una masa informe, a modo de corriente eléctrica sobre limaduras de hierro, sino sobre un cuerpo estructurado. Su acción no «niveló» todos los fieles bajo la plenitud de su fuerza⁴⁶. En Pentecostés los doce reciben el poder sacerdotal y ministerial. Esta diferenciación de funciones no destruye, sin embargo, la unidad del organismo⁴⁷.

Visto que el sacerdote es ministro de unidad en la comunidad local donde celebra la Eucaristía, queda por tratar el ministerio de los obispos.

La función episcopal integra en la unidad más amplia las comunidades locales que, según Florovsky, celebran la Eucaristía, pero permanecen aisladas entre sí. Además, la función de los obispos es el ministerio de la sucesión por el que pueden administrar el sacramento del Orden. La diferencia entre obispos y sacerdotes no está en privilegios canónicos ni en la jurisdicción, sino en un poder sacramental superior al del sacerdote. En lo demás no se diferencian.

Pentecostés se hace permanente en la Iglesia a través de la sucesión apostólica, la cual no es un esqueleto canónico, sino un principio carismático⁴⁸. Así, el ministerio es un principio carismático que

43. Recogiendo el sentido de «místico» ya indicado, aquí se subraya lo «misterioso» (presencia actual y operante del designio de salvación de Dios en Cristo).

44. Cfr. *Eucharist and Catholicity* (1929) p. 52.

45. Florovsky nos dice que los ministros son investidos de un poder que les viene de Cristo para servir a la Iglesia y, por eso, actúan *in Persona Christi*, pero en servicio de la Iglesia y en la Iglesia y —en ese sentido— actúan *in Persona Ecclesiae*. De aquí concluye que no se pueden separar Cristo y la Iglesia, Cabeza y Cuerpo, cfr. *Corps* (1948) p. 38. En la teología católica clásica se subraya más el aspecto de configuración del ministro con Cristo Cabeza de la Iglesia para actuar en su cuerpo.

46. Cfr. *The Sacrament of Pentecost* (1934) p. 192.

47. Cfr. *Corps* (1948) pp. 38s.

48. «Carismático» quiere decir, aquí, don del Espíritu Santo que mana de Su presencia constante en la Iglesia, muy lejos de una simple regla que hay que respetar y de un don fortuito o variable que surge de vez en cuando.

caracteriza intrínseca y estructuralmente la Iglesia, en cuanto organismo. La garantía de que el Espíritu actúa en la Iglesia —habita en ella— es la sucesión ininterrumpida del ministerio por la sucesión apostólica. Ésta es el fundamento de la unidad de la Iglesia, el instrumento de la permanencia del Cuerpo de Cristo a través de los tiempos. Por eso, para Florovsky, la continuidad del Orden consolida la Iglesia en la unidad, sin ser un «sistema» separado ni autosuficiente⁴⁹.

Las fuentes de la vida de Cristo en el cristiano, en razón de la acción unificadora del Espíritu Santo, están en la Eucaristía y en Pentecostés. Para Florovsky, esa dualidad se refleja también en los dos grados del orden.

Según su visión hay una relación entre la Eucaristía, la unidad y el sacerdocio, por un lado; por otro, vemos una relación entre el episcopado, la unión de las comunidades locales que celebran la Eucaristía y el evento de Pentecostés. Pero no debemos olvidar que la Eucaristía y Pentecostés son fuentes *complementarias* de la existencia cristiana, unidas e inseparables. A la vez, debemos recordar que la Eucaristía es fuente de unidad de toda la Iglesia y que en cada comunidad local está presente místicamente toda la Iglesia. La única relación que no vemos expresada por Florovsky⁵⁰ es la de los presbíteros con los obispos; únicamente reafirma que tienen un don del Espíritu Santo, por el que pueden celebrar los sacramentos, y que son un órgano de unidad *en y dentro* de la Iglesia. Después sólo con-

49. «La sainte Cène et la Pentecôte sont liées inséparablement. Le Paraclet est descendu après que le Fils ait été glorifié par sa mort sur la croix. Et pourtant il y a deux mystères différents, corrélatifs sans doute, mais différents. Et la même distinction peut être appliquée, semble-t-il, aux deux degrés de l'ordre hiérarchique: l'évêque est au-dessus du prêtre, qui sert l'unité en tant que ministre de la sainte Cène, alors que dans l'épiscopat, c'est la Pentecôte qui est perpétuée. Dans ce sens, l'épiscopat est un ministère apostolique par excellence. Et c'est *par* son évêque, ou plus exactement *dans* son évêque, que chaque église locale ou particulière est incluse dans la totalité de l'Église catholique. Par son évêque elle est unie aux sources premières de la vie charismatique de l'Église, liée à la Pentecôte. L'épiscopat est le ministère de la Pentecôte. L'unité charismatique de l'Église est assurée par la Succession apostolique, c'est-à-dire la succession ininterrompue des ordinations ministérielles dans laquelle chaque communauté locale est incorporée, par son ministre, dans la totalité organique de l'Église. La Succession apostolique n'est pas premièrement, pour ainsi dire, un squelette canonique de l'Église. Elle n'est pas seulement un moyen d'assurer une unité d'organisation ou d'administration. C'est plutôt un organe charismatique qui assure l'identité et l'unité du corps vivant. A travers les âges, l'Église reste une et identique, précisément *par et dans* son ministère. Et par la continuité des ordinations, l'Église entière est consolidée dans l'unité. Cette continuité est le seul moyen de s'approcher de la source unique de la vie charismatique et d'y puiser la vie, révélée une fois pour toutes», *Corps* (1948) p. 37; vid. también *The Sacrament of Pentecost* (1934) p. 190 y *Historical Problem* (1963) pp. 31s.

50. Al menos en *Corps*, en *Historical Problem*, pp. 26-36 y en *The Sacrament of Pentecost*, pp. 189-198 (recordamos que son obras de 1948, 1963 y 1934, respectivamente).

sidera sus diferencias. Su poco interés por lo canónico quizá explique que no haya querido vincular más la unidad entre presbiterado y episcopado, contentándose con decir que el ministerio en su conjunto es una realidad intrínseca de la Iglesia que resulta de un don del Espíritu *para* servir la unidad del Cuerpo⁵¹.

La figura del obispo aparece como nexo viviente con Pentecostés y con las demás asambleas eucarísticas esparcidas por el orbe. Es como el medio de inclusión de la Iglesia local en toda la Iglesia, que la hace capaz de «transcender» sus límites locales uniéndose orgánicamente a las demás Iglesias locales. Parece, por lo tanto, que el fiel cristiano se une a la Iglesia de todos los tiempos y lugares a través de su obispo, por su obispo y en su obispo, como si éste fuera el canal de unión con las demás. Con todo, no podemos olvidar que, para Florovsky, la Eucaristía es el centro y fuente de unidad de la Iglesia, donde Cristo está presente y, con Él, toda la Iglesia en su plenitud católica.

El hecho de considerar, en cada Iglesia local, la figura del obispo y sus funciones junto con la realidad de la celebración de la Eucaristía nos aporta algo más al cuadro de su eclesiología eucarística, que no se centra sólo en la comunidad local que la celebra porque se abre, tanto en el sacramento como en el obispo que la preside, a la plenitud católica de la Iglesia de todos los lugares y tiempos. El obispo no es visto como vía única de esa apertura y es garante de la celebración de los sacramentos que incorporan los fieles al Cuerpo de Cristo por la fuerza del Espíritu.

4. *La Iglesia y la transmisión de la verdad*

a) *El Cuerpo estructurado, guardián de la verdad*

La Iglesia, Cuerpo de Cristo, es el pilar y fundamento de la Verdad. La razón está en que la Verdad es Cristo. Por eso, todos aquellos que viven en Cristo por el Espíritu Santo, viven en la verdad y su permanencia bajo Cristo y el Espíritu Santo es fidelidad a la verdad. Viven la misma experiencia de los Apóstoles, en identidad de vida y de mensaje, que no debemos confundir con costumbres o modos históricos fijos y pasados. El origen de esa experiencia transmitida está

51. También su historia personal, habiendo dependido de jurisdicciones distintas, puede explicar existencialmente una falta de interés por estudiar las relaciones entre episcopado y presbiterado.

en Cristo y en el Espíritu, y es la continua actuación del Espíritu Santo en la Iglesia la que la hace permanecer en la verdad, en esa vida en Cristo⁵².

La verdad cristiana es preservada en la Iglesia y por la Iglesia en su totalidad⁵³, en el sentido de que Cristo y el Espíritu Santo unen a todos los fieles y les constituyen en Iglesia, en depósito verdadero de la tradición, columna y fundamento de la verdad⁵⁴. Todo el Cuerpo de Cristo guarda la verdad, no es la fuente de la verdad sino que en él se estableció la fuente divina de la Revelación. La fuente es única, pero las formas de testimonio de la verdad son múltiples y ninguna agota la expresión de la verdad que vive en la Iglesia⁵⁵.

Nos puede ser útil considerar la imagen de la savia que penetra en los distintos sarmientos que están unidos a la vid. La vid y la savia son los mismos a lo largo del tiempo, pero los sarmientos y los frutos son distintos. La vida y experiencia de la Iglesia corren como la savia en los sarmientos. La vida del sarmiento, en cuanto vivida según la savia que corre en su interior, es la fidelidad a la tradición como expresión de fidelidad a la verdad que es Cristo y no como repetición o imitación de los frutos históricos que otros sarmientos han dado en otra época, y que permanecen vivos en la vida y experiencia católica de la Iglesia.

En cierto sentido —para él— la tradición es la misma experiencia de vida en Cristo *en cuanto* capaz de expresarse y transmitirse históricamente, *en cuanto* potenciadora de nuevas manifestaciones y unificadora de todos los modos históricos en que ya se manifestó y que siguen vivos en la vida de la Iglesia. Por eso Florovsky habla de la tradición no sólo como acuerdo con el pasado, sino como libertad en relación al pasado, si éste se toma como una autoridad exterior o formal. Así, la tradición es un principio carismático⁵⁶.

Ahora bien, por ser un principio carismático, la tradición es guardada y preservada por el ministerio episcopal de la Iglesia. El moti-

52. «Pour rendre son témoignage, l'Église n'a pas besoin de se souvenir de quelque chose ou de s'appuyer sur une autorité extérieure quelconque. Elle le rend à partir de la plénitude de son expérience, vivante et perpétuelle, de la plénitude de son existence catholique, parce qu'elle est le corps vivant de celui qui est la Vérité, la Voie et la Vie», *Corps* (1948) p. 43.

53. Florovsky cita aquí la célebre encíclica de los Patriarcas ortodoxos de 1848, vid. MANSI, *Sacrorum Conciliorum. Nova et Amplissima Collectio*, t. 40, c. 408: «car chez nous la sauvegarde de la religion réside dans le corps entier de l'Église, c'est-à-dire dans le peuple lui-même».

54. Cfr. *Corps* (1948) pp. 49s.

55. Cfr. *Corps* (1948) pp. 45-48.

56. Cfr. *Corps* (1948) pp. 41s.

vo —según Florovsky— es que los obispos han recibido junto con la sucesión apostólica ese carisma especial de la verdad: «*qui cum episcopatus successionem charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt*»⁵⁷. Si tenemos presente que fueron los Apóstoles los que depositaron en la Iglesia el tesoro vivo de la verdad, acertamos a ver que la sucesión apostólica y el carisma de la verdad que los obispos reciben van juntos. La sucesión apostólica revela la continuidad de la gracia y la perpetuidad de Pentecostés y la tradición apostólica expresa la continuidad de la conciencia, la identidad del mensaje recibido y preservado. Los dos están conectados inseparablemente: el ministerio de los sacramentos y el magisterio doctrinal⁵⁸.

Para Florovsky la conexión entre los dos no es indiferente. La tradición se basa y recibe su significado de la unidad de vida en la gracia, por lo que sólo se comprende si está inseparablemente conectada con la sucesión apostólica, tomada ésta como un don y servicio de los sacramentos⁵⁹. Como la vida en Cristo precede el testimonio de la tradición, Florovsky concluye que no se trata de una simple conexión entre ministerio y carisma de la verdad, sino que aquél es condición para éste.

Por eso, aún estando de acuerdo y afirmando el carisma de infalibilidad de la Iglesia en todos sus miembros unidos en Cristo por el Espíritu Santo⁶⁰, no lo opone al poder sacramental. Es más, afirma su inseparabilidad y la dependencia de la tradición apostólica en relación a la sucesión apostólica⁶¹. Precisamente por esto, decir que la Iglesia es el pilar y fundamento de la verdad es decir que el *Cuerpo de Cristo estructurado* es el guardián de la verdad.

«...por lo tanto la fe no es preservada ni guardada por el ministerio solo, aislado o independiente del pueblo cristiano, ni siquiera por el pueblo aislado del ministerio o incluso opuesto a él. Se puede decir: por el *Pueblo* cristiano, y no por los *laicos* de la Iglesia, no siendo éstos más

57. S. IRENEO DE LYON, *Adv. Haeres.*, IV, 26, 2, SCh 100, 718.

58. Cfr. *Corps* (1948) pp. 40s. En la misma línea de la comprensión unitaria de sucesión y tradición apostólica está la postura de Ratzinger; cfr. J. RATZINGER, *Primato, episcopato e successio apostolica*, en K. RAHNER-J. RATZINGER, *Episcopato e primato*, Morcelliana, Brescia 1966, pp. 53s.

59. «*Sacred tradition is based in and receives meaning from this unity of a life in grace, and is comprehensible only as it is tightly and inseparably linked with the succession of the priesthood, as with the charisma and "service of the sacraments"*. In this sense the priesthood is a necessary support of theology. The "anointing of truth", *charisma veritatis* is connected with the priesthood», *The House of the Father* (1925) p. 71.

60. Aquí se nota una recepción de la idea de Khomiakov de que la revelación de Cristo se da en la unión mutua de todos los fieles.

61. Cfr. *Corps* (1948) p. 49, nt 1.

que elementos inseparables del cuerpo entero. (...). Nunca debemos olvidar la estructura del cuerpo. Y finalmente, toda la vida de la Iglesia, la preservación del mensaje divino o de la verdad revelada, está enraizada en los dones del Espíritu, que son perpetuados a través de los sacramentos y son transmitidos por el ministerio jerárquico, por medio de la sucesión apostólica. Por lo demás, es necesario distinguir bien la preservación de la fe y el magisterio, la autoridad de proclamarla y definirla. La verdad es guardada por todo el cuerpo, pero sólo el ministerio sacerdotal está autorizado a dar testimonio auténtico de ella, estando tal autenticidad del testimonio basada en la continuidad carismática de la Iglesia, la cual es asegurada precisamente por la sucesión jerárquica»⁶².

Notemos, de paso, que Florovsky tiene bien clara la identidad fundamental de todos los fieles y, a la vez, la distinción de funciones *dentro* de esa igualdad fundamental, como se puede verificar en el texto, a propósito de la preservación de la verdad. En la citación presentada queda bien patente el papel clave de la sucesión apostólica, junto con la afirmación de que ésta no es la fuente de la verdad (es el Espíritu Santo) sino su condición de perpetuidad. Esta condición se basa en un don de arriba. Además, distingue claramente la custodia de la verdad y la proclamación de la verdad. Al reconocer que esta última tiene su base en la sucesión apostólica, está subrayando que el poder de enseñar es un don carismático (asegurado por la presencia constante del Espíritu en la Iglesia), que capacita para enseñar desde la profundidad de la experiencia de la Iglesia. Por eso no depende del acuerdo humano sin más⁶³.

b) *La proclamación de la verdad en el Cuerpo de Cristo*

Puede parecer problemático hablar de proclamación de la verdad dentro de la Iglesia, cuando se ha defendido que todos sus miem-

62. «La foi n'est donc ni préservée ni gardée par le ministère seul, isolé ou indépendant du peuple chrétien, ni non plus par le peuple isolé du ministère ou même opposé au ministère. On pourrait dire: par le *Peuple* chrétien, et non par les *laïcs* de l'Église, la hiérarchie et le laïcat n'étant que les éléments inséparables du corps entier. (...) On ne doit jamais oublier la structure du corps. Et finalement toute la vie de l'Église, la préservation du message divin ou de la vérité révélée, est enracinée dans les dons de l'Esprit qui sont perpétués par les sacrements et sont transmis par le ministère hiérarchique, par la succession apostolique. De plus, il faut bien distinguer la préservation de la foi et le magistère, l'autorité de la proclamer et définir. La vérité est gardée par le Corps entier, mais c'est le ministère sacerdotal seul qui est autorisé à en rendre le témoignage authentique, l'authenticité du témoignage étant basée sur la continuité charismatique de l'Église, qui est assurée précisément par la succession hiérarchique», *Corps* (1948) p. 50.

63. Vid. también *The Sacrament of Pentecost* (1934) pp. 194s. y *Fragments* (1931) pp. 67s.

bros guardan la verdad *en cuanto* miembros. Sin embargo, para Florovsky no es así. El dogma de la infalibilidad de la Iglesia no limita el poder de enseñanza de la jerarquía. Este poder es una función dentro de la plenitud de la Iglesia, que consiste en expresar la fe y la experiencia de la Iglesia, guardada por todo el Cuerpo. El magisterio de la jerarquía es como el portavoz de la Iglesia: «*De omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Dei Spirat*»⁶⁴. A la jerarquía —y sólo a ella— le ha sido dada por Cristo la función de enseñar con autoridad en el sacramento del Orden. Esto no quiere decir que ese poder sea una fuente de verdad, sino que está al servicio de la verdad integral custodiada por toda la Iglesia. Se trata, más que de un poder, de una función con origen en Cristo, cuyo fin es expresar la verdad guardada por toda la Iglesia. Por eso, la jerarquía tiene obligación de enseñar dentro de la tradición, en conexión con la plenitud de la experiencia de la Iglesia⁶⁵.

Florovsky quiere subrayar la necesidad de unión a la verdad, a lo que toda la Iglesia ha creído siempre y siempre guardó. En esta línea está la necesidad del *consensus omnium*, como base del testimonio jerárquico: algo previo al testimonio y no un consentimiento posterior de naturaleza más o menos referendaria.

«...la *potestas magisterii* no es, en el fondo, más que el poder de testimoniar, y por lo tanto está limitada por la naturaleza y por el contenido de la verdad testimoniada. Por eso este magisterio ordinario no funciona nunca *ex sese*, sino siempre *ex consensu ecclesiae*. Sin embargo, no se trata de un consenso empírico, no se trata puramente de un consenso de los laicos o del pueblo. Es más bien una conformidad y fidelidad a la experiencia total de la Iglesia»⁶⁶.

Lo que acabamos de ver supone que la jerarquía debe realizar en sí ese logro ascético de ensanchar el alma y adquirir la personalidad católica, sentir con la Iglesia, vivir la plenitud de su experiencia para poder hablar por ella. «El obispo debe vivir en la Iglesia, estar enraizado en su vida (...) —*episcopus in ecclesia*—. Y de esta forma él la

64. S. PAULINO DE NOLA, *Epist.* XXIII, 25, PL 61, c. 281, según la cita de Florovsky, pero según nuestros datos se trata de *Epist.* XXIII, 36, CSEL 29, 193 (PL 61, c. 280).

65. Cfr. *Catholicity* (1934) pp. 53s.

66. «La *potestas magisterii* n'est, au fond, que le pouvoir de témoignage, et par conséquent il est limité par la nature et par le contenu de la vérité témoignée. C'est pourquoi ce magistère ordinaire ne fonctionne jamais *ex sese*, mais toujours *ex consensu ecclesiae*. Pourtant, ce n'est pas un *consensus* empirique, ce n'est pas purement un consentement des laïcs ou du peuple. C'est plutôt une conformité et une fidélité à l'expérience totale de l'Église» *Corps* (1948) p. 52. Para una respuesta católica vid. G. Dejaifve, cit. *infra*.

representará, la personificará, se hará su boca auténtica —*ecclesia in episcopo*—»⁶⁷.

Esta obligación también atañe a cualquier miembro de la Iglesia, pero no en cuanto portavoz de la Iglesia *ex officio*. Los obispos dan testimonio de la verdad por su unión a la Iglesia (su vida en la Iglesia) y por el oficio que tienen de ser portavoces (en el que fueron instituidos para *toda* la Iglesia y, por eso, al hablar, la representan). Ahora bien, no se trata de una cuestión jurisdiccional, sino de un carisma que los obispos reciben con la ordenación episcopal y les capacita para el oficio⁶⁸.

También se destaca el segundo momento: la proclamación en sí misma, es decir, la regulación magisterial. En los dos (*consensus omnium* y proclamación de la verdad) encontramos la misma llamada a la unión con la experiencia inagotable de la Iglesia en todos lugares y tiempos y la negación de una clave «empírica» (aquí empírico quiere decir externo a la Iglesia o a la vida en la verdad) para discernir la verdad. Ésta es medida únicamente por sí misma y, en este sentido, el fiel reconoce la verdad proclamada por connaturalidad.

Por lo tanto, en Florovsky, la proclamación de la verdad es un poder que se da por un don del Espíritu Santo a la jerarquía y que ha sido dado para ser ejercido en el organismo estructurado que es la Iglesia. Ese poder no tiene un criterio limitador exterior a la Iglesia (considerada como vida en la verdad), pero sí tiene un límite interior, que es la conexión a la tradición viviente, a la vida en la verdad, en cuanto expresada y expresable en la historia sin agotarse en esa expresión. Como este límite tiene un carácter de conexión vital a una experiencia que mana de la Eucaristía y de Pentecostés, y esa experiencia tiene una diversidad de expresiones históricas las cuales nunca la agotan, Florovsky considera imposible un criterio «exterior» que mida la adecuación del testimonio de la verdad (así considera el magisterio ordinario y también los concilios) a la vida en la verdad. El criterio que mide la verdad es la verdad misma, la experiencia continuada y siempre idéntica a sí misma de esa vida en Cristo. Por eso la tradición es un principio carismático y significa liberación del pasado, y no sujeción a formas históricas pretéritas⁶⁹.

67. «L'évêque doit vivre dans l'Église, être enraciné dans sa vie (...) —*episcopus in ecclesia*—. Et de cette manière il va la représenter, la personnifier même, il va devenir sa bouche authentique —*ecclesia in episcopo*—», *Corps* (1948) pp. 52s.; vid. también *Catholicity* (1934) p. 54.

68. Cfr. *Corps* (1948) p. 53.

69. Cfr. *Corps* (1948) pp. 40-52.

En resumen, la *potestas magisterii* existe en la Iglesia para dar testimonio de la verdad y se ejerce ordinariamente o en concilio. Sin embargo, todos los fieles pueden dar y deben dar testimonio de la verdad (en ese sentido toda la Iglesia es discente, no sólo porque aprende de Cristo sino de los demás). La diferencia entre el testimonio auténtico dado por unos y otros (en virtud de la conexión vital a la experiencia de la Iglesia) y el testimonio dado por la jerarquía (el magisterio) es que ésta lo da autoritativamente en virtud del carisma de verdad que ha recibido: son portavoces de la Iglesia. Es decir, los obispos hablan *ex officio*, en virtud de su carácter representativo, como testigos de su Iglesia, aunque están en y para toda la Iglesia y no sólo para su Iglesia local.

En cuanto al contenido de este testimonio magisterial, Florovsky habla de las definiciones de fe: los dogmas. Si tenemos presente lo dicho en las páginas anteriores, entendemos que Florovsky diga que la Iglesia da a los fieles una intuición fundamental, una visión de fe, y las fórmulas dogmáticas dan un contorno exacto a la intuición, aunque no expresan totalmente el misterio cristiano, que en muchos aspectos es recibido en silencio místico.

Esta doctrina de Florovsky puede parecer demasiado «espiritual» para un occidental, que no comprende bien el papel de los obispos en cuanto maestros de la fe, cómo lo desempeñan y cómo son conocidas y aceptadas sus enseñanzas. Entre otras razones, porque Florovsky defiende el rechazo por parte de los fieles laicos de toda enseñanza que no esté acorde con la tradición⁷⁰. Pensamos que la razón fundamental de esta opinión estriba en algo ya considerado en la primera parte de esta exposición: la profunda convicción que Florovsky tenía de la presencia de Cristo en la Iglesia y de que ésta es guiada por el Espíritu Santo, que habita en ella. Su visión apela a un contacto carismático con las dos Personas divinas, que es extraordinariamente valorado. Por eso estaba convencido de que la sucesión apostólica jamás se interrumpirá en la Iglesia, porque eso sería equivalente a un fallo de Pentecostés⁷¹.

70. Cfr. *Corps* (1948) pp. 52s.; vid. también *Catholicity* (1934) p. 54. Las quejas en este punto provienen de G.A. Maloney (cfr. *The Ecclesiology of Father Georges Florovsky*, en «Diakonia» 1 [1969] 17-25) y, en cuanto a no considerar la dimensión humana de la Iglesia, de Künkel. Lelouvier considera que no queda muy claro el papel del magisterio en la conciencia de la Iglesia. Nos parece que esta cuestión no puede separarse de otra crítica que le hicieron a Florovsky sobre la poca distinción que establece entre teología patristica, tradición y teología. De alguna forma, la visión más sapiencial de la teología puede haber contribuido a este estado de la cuestión.

71. Cfr. *Corps* (1948) pp. 53s.

Por lo demás, Florovsky no considera detenidamente en su visión el lado humano de la propagación del mensaje, admitiendo incluso que esa propagación —siempre limitada— no siempre expuso la experiencia de la Iglesia en todo su resplandor. Lo que permaneció siempre fue el tesoro de vida y verdad heredado de los Apóstoles y de los Padres, base de la propagación, condición del autoconocimiento espiritual profundo de la Iglesia, que le lleva a proclamar que ella es la Iglesia verdadera⁷².

Florovsky tenía la intención de corregir el planteamiento occidental. En su visión, como —por lo general— entre muchos católicos de entonces, la visión jerarcológica y predominantemente jurídica de la Iglesia tendía a atribuir al Papa (y, si queremos, también a la jerarquía) una capacidad de decisión sobre lo que es de fe que parecía arbitraria. Esto llevó a una lectura sesgada del famoso «*ex sese*» del Concilio Vaticano I, tanto entre los ortodoxos que no conocieron bien el contexto en que surgió o no leyeron los debates católicos sobre el tema, como entre muchos católicos⁷³. Por eso, no sorprende que el teólogo ruso haya querido subrayar que la jerarquía no es una fuente de verdad, sino testigo de la verdad; que haya enfatizado la figura de toda la Iglesia como pilar y fundamento de la verdad, y haya defendido que la unidad de la Iglesia tiene su fuente en Cristo, no en el poder «exterior» de la jerarquía (porque el poder no garantiza de suyo la unidad de *phronesis* y la personalidad católica no se consigue por coacción sino en libertad), y que el poder no es fuente de vida espiritual sino servidor de esa vida... y que todas estas afirmaciones suyas sean también perfectamente aceptadas por los católicos.

Añadamos a esto su crítica a la idea de «recepción» como medio de discernimiento de la verdad⁷⁴, que se basa en su rechazo de los criterios externos para el discernimiento de la verdad proclamada. Por eso, nos parece que Florovsky no entendió la expresión del Concilio Vaticano I en el mismo sentido en que los padres conciliares la habían expresado, y sus afirmaciones sobre esta temática encuentran sintonía con la doctrina católica⁷⁵. Para decirlo brevemente, Florovsky

72. Cfr. *Historical Problem* (1963) p. 36.

73. Un estudio de esta realidad, que atiende a las razones históricas de esta deficiente interpretación, puede verse en J.E. BORGES DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Ed. Didaskalia, Lisboa 1994, pp. 58-66.

74. Cfr. *Fragments* (1931) p. 70, el cual evoca su tratamiento de la regla de verdad de S. Vicente de Lerins; vid. también *Catholicity* (1934) pp. 51-54 y *Corps* (1948) pp. 50s.

75. Para una lectura más completa del dogma del Concilio Vaticano I en cuestión, vid. G. DEJAIFVE, «*Sobornost' ou papauté?*», en *NRTh* 74 (1952) 466-484, especialmente pp. 474-477; J.E. BORGES DE PINHO, *o.c.*, pp. 62s. Para conocer la comprensión de la expresión «*ex sese*» en Florovsky, vid. *Fragments* (1931) p. 69 y *Catholicity* (1934) pp. 53s.

niega la visión según la cual la Revelación es dada a la jerarquía y, por ésta, a la Iglesia, y afirma que la Revelación es dada a toda la Iglesia, la cual está estructurada. Por eso defendió que no se debía separar la sucesión apostólica de la tradición apostólica y que en la inseparabilidad de éstas está la plenitud de Pentecostés.

Para concluir este apartado utilizaremos las ideas expresadas por Maloney en su trabajo⁷⁶. Ahí hace notar cómo Florovsky se separa de Khomiakov al distinguir las *fuentes* de la tradición y los *transmisores* de la tradición. Entre las fuentes, la única transcendental es Cristo. Esto nos parece estar en conexión con la misma base de la visión eclesiológica de Florovsky. Maloney indica que para Florovsky también existe una fuente ordinaria, que es el colegio apostólico y el *ordo episcoporum* en su unión. De hecho, éste enseña con la conciencia de estar en contacto con la doctrina apostólica tal y como ésta se ha desarrollado a través de los siglos. Recordemos, entonces, lo que hemos dicho sobre la tradición y su relación con la sucesión apostólica, bien como sobre el *consensus ecclesiae* como nexo a la tradición, base y límite interior del magisterio. Maloney dice que, para Florovsky, el transmisor transcendente es el Espíritu Santo, que ilumina la mente humana para ver la verdad. Cristo le envía para recordar a todos su mensaje y preservarlo por los siglos. Los medios ordinarios de transmisión son dones del Espíritu Santo a la Iglesia para su edificación y crecimiento del testimonio de la verdad. Nos parece que ahí debe situarse el *carisma veritatis certum* de la jerarquía y todos los dones que acompañan la libertad del hombre en la formación y fortalecimiento de su personalidad eclesial⁷⁷.

5. *El Espíritu Santo*

Florovsky presenta el papel del Espíritu Santo en la Iglesia a partir de la imagen de Cuerpo de Cristo, porque el Espíritu es el que informa a la Iglesia y la hace ser siempre Cuerpo de Cristo a lo largo de su peregrinar. Además, la tercera Persona de la Santísima Trinidad coordina la caridad dentro del cuerpo en todos los sentidos (descendente y ascendente, entre los fieles...), y hace que la Iglesia sea la única realizadora de la comunión en Cristo, algo muy distinto

76. Cfr. G.A. MALONEY, *o.c.*, pp. 17-25; Y.N. LELOUVIER, *o.c.*, p. 161.

77. Maloney considera que esta visión guarda semejanza —aunque es anterior— a *Lumen Gentium*, n° 4.

de las sociedades humanas⁷⁸. Su papel unificador —en Cristo—, después del pecado y a través de los sacramentos, queda bien reflejado en los trabajos de nuestro autor.

También es claro que Florovsky entiende la tradición como habitación permanente del Espíritu Santo en la Iglesia. Si antes considerábamos cómo Florovsky tiene la clara conciencia de la presencia actual de Cristo en su Iglesia, ahora queremos subrayar que esa convicción de nuestro autor también se refiere a la presencia del Espíritu Santo. En suma, el Espíritu consagra la obra de Cristo y la anima.

Además de su acción en los sacramentos y en la predicación de la Palabra (la vida sacramental de la Iglesia, por el ministerio episcopal, es la continuación de Pentecostés), Florovsky piensa que la acción del Espíritu Santo da un lugar a cada uno en la Iglesia, es decir, la acción del Espíritu Santo no se limita al ámbito sacramental o ministerial en general, sino que configura de algún modo todas las situaciones eclesiales existentes en la Iglesia, como ha subrayado Lelouvier⁷⁹. Desafortunadamente, Lelouvier no cita ningún texto de Florovsky que ayude a calibrar esa acción del Espíritu Santo en todas las situaciones eclesiales. Nos puede ayudar a ello volver a lo que acabamos de ver en *Corps*, donde Florovsky afirma que el Espíritu permanece en cada fiel como fuente de paz y sencillez espiritual. En *Catholicity* llegó a afirmar que el Espíritu es fuente de catolicidad en cada fiel.

78. Cfr. *Corps* (1948) pp. 17, 19, 27s., 37-39. «L'Esprit Saint nous unit au Seigneur, en nous incorporant dans son corps (...) et dans chaque âme fidèle, l'Esprit Saint devient une source vivante de paix et de simplicité spirituelle. Et par le Saint-Esprit, c'est le Seigneur lui-même qui opère dans son corps cette unité glorieuse (...) et de cette manière perpétue son sacerdoce éternel (...) La source unique de toute la vie sacramentelle de l'Église, c'est la Pentecôte, (...) L'Esprit est descendu sur l'Église, où il habite depuis. (...) La Pentecôte est continuée et perpétuée dans l'Église, et les sacrements sont des moyens ordinaires de cette perpétuation. "C'est dans l'Esprit qui vivifie: en effet, l'Esprit rend les membres vivants", *Corps* (1948) pp. 27s.

79. «L'activité polymorphe de cet Esprit est de rendre *témoignage* au Christ glorifié pour susciter la foi chez les hommes (...), d'ouvrir l'intelligence et le cœur des appelés pour qu'ils répondent adéquatement à leur *vocation*, d'unir tous les croyants dans l'*agapè*, et spécialement de donner à chacun un *charisme* propre qui lui permette de trouver sa place et de jouer son rôle dans la communauté. L'Esprit, en effet, est l'adaptateur de la grâce à la configuration complexe d'une Église composée de personnes libres. Il n'est pas seulement le transmetteur de l'énergie sacramentaire et l'animateur des ministères, mais encore l'inspirateur de chaque chrétien, afin qu'en toute situation soit posée l'action efficace qui fera avancer le Royaume. L'Esprit agit donc un peu comme un ordinateur biologique, comme la *ratio animalis* d'un vivant qui programme le développement et l'activité de chaque membre en fonction de la forme et des besoins du corps considéré dans son ensemble. L'Esprit assure ainsi l'insertion de chaque croyant dans l'organisme chrétien et *unifie* sans cesse le Corps du Christ dans ses diversités complémentaires: ce qui revient à dire que l'Esprit est encore l'artisan de la *catholicité* de l'Église», Y.N. LELOUVIER, *o.c.*, p. 82.

El alcance de estas afirmaciones se precisa más cuando tenemos en cuenta que, tanto en *Catholicity* como en *Corps*, habla de la transfiguración de la personalidad de cada fiel, la cual supone en éste el reconocimiento de su situación eclesial y de su unión con el todo de la Iglesia. En esta línea se mueve su comentario a la imagen de la torre en construcción, con distintas piedras que se adaptan unas a otras y en que las piedras redondas son puestas de parte, para ser talladas y pulidas⁸⁰. En fin, pensamos que hay que tener en cuenta el concepto de «católico» de Florovsky (v. *infra*), que supone una armonía personal y social dentro de la comunión de todos con Cristo, la cual es dada por la gracia del Espíritu Santo⁸¹.

Lo dicho en el párrafo anterior hace ver que las afirmaciones de Florovsky tienen un alcance «personal» y «vital». Lo que se afirma es la acción y presencia del Espíritu Santo en cada fiel, que esa acción trasciende la realidad sacramental, que fomenta la construcción del Reino por el hecho de hacer Cristo presente en la fuerza de su Espíritu, y que hace crecer la unidad de la Iglesia. No nos parece que Florovsky haya querido hacer una reflexión sobre el papel del Espíritu Santo en la estructura fundamental de la Iglesia y las conclusiones de Lelouvier tampoco permiten afirmarlo. Es claro que la acción del Espíritu configura la Iglesia, vemos que se detiene en la óptica personal de esta realidad, pero no vemos ese desarrollo en la óptica de la estructura sacramental de la Iglesia. Como mucho, admitimos que queda claramente indicado que el Espíritu *ubica* a los cristianos en la Iglesia, lo cual tiene unas resonancias estructurales manifestadas⁸² que Florovsky no desarrolló.

Concluimos. El Espíritu Santo, para Florovsky, vivifica con su presencia y dones a toda la Iglesia, es el agente de la catolicidad y del testimonio (por ejemplo, inspirando a los responsables de la procla-

80. «La suffisance doit être taillée avant d'entrer dans l'édifice de l'Église. Sans doute cette adaptation mutuelle ne peut être achevée qu'au dedans de l'Église, là seulement où une force efficace est donnée par l'Esprit», *Corps* (1948) p. 32.

81. «L'Église (...) est catholique par la grâce de l'Esprit, qui en fait le seul corps du Seigneur unique. Mais c'est une unité dans la multiplicité, une unité vivante et différenciée», *Corps* (1948) p. 39.

82. Esta idea, ya en la línea de la estructura sacramental de la Iglesia, fue muy desarrollada en P. RODRÍGUEZ, *La identidad teológica del laico*, en A. SARMIENTO et al. (dir.), *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, EUNSA, Pamplona 1987, pp. 71-111; ID., *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, en A. ZIEGENAUS-F. COURTH-Ph. SCHÄFFER (hrsg.), *Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1985, pp. 237-246. No conocemos otros desarrollos de esta naturaleza, especialmente enfocados a la condición laical. Por lo demás, P. Rodríguez no toma sus conclusiones de Florovsky, sino de la teología católica.

mación de la verdad con el *carisma veritatis certum*). Todas las funciones en la Iglesia son esencialmente carismáticas⁸³, lo cual indica que no sólo los sacramentos edifican la Iglesia, sino también el Espíritu Santo con sus carismas.

II. LA CATOLICIDAD DE LA IGLESIA

1. *Las notas de la Iglesia*

Florovsky fundamenta las notas de la Iglesia en el organismo viviente de Cristo⁸⁴ y las ve mutuamente implicadas e inseparables. No son características meramente exteriores, sólo a modo de signos por los que un observador puede deducir desde fuera cual es la Iglesia verdadera. La Iglesia se identifica por sus notas, porque ellas la caracterizan. Sin embargo, sólo son identificables desde dentro y en la fe⁸⁵. Podemos decir que el estatuto de las notas de la Iglesia —según Florovsky lo entiende— responde a la naturaleza íntima de la Iglesia, lo cual nos lleva a concluir que su consideración está bien lejos del planteamiento de la apologética clásica.

«Una, Santa, Católica, Apostólica: estos predicados no son independientes uno del otro; hay entre ellos un nexo orgánico e íntimo. La Iglesia no es una sino por su santidad, es decir, por la gracia santificante del Espíritu. Ella es santa porque es apostólica, es decir, conectada a los Apóstoles por la continuidad viviente de los carismas. Ella es católica por la gracia del Espíritu, el cual hace de ella el único cuerpo del único Señor. Pero es una unidad en la multiplicidad, una unidad viviente y diferenciada. Porque la Iglesia es, y debe ser, una imagen creada de la Trinidad, augusta y santísima, la cual es el Dios uno y único. He aquí el misterio de la Iglesia Católica»⁸⁶.

83. Congar sólo llegó a esta afirmación en los años 80, vid. J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, Leuven University Press, Leuven 1992, p. 452.

84. «The Church is the new people in grace (...) *tertium genus* (...) through the mysterious union with Christ (...). And in this is included the basis of all those features of the Church which we confess in words of the Creed», *House of the Father* (1925) p. 61.

85. Cfr. *Vision and Action*. By L. A. Zander, with an Introduction by the Bishop of Chester. (Book Review), en SVSQ 1/2 (1953) 32.

86. «Une, Sainte, Catholique, Apostolique: ces prédicats ne sont pas indépendants l'un de l'autre; il y a entre eux une liaison organique et intime. L'Église n'est une que par sa sainteté, c'est-à-dire par la grâce sanctifiante de l'Esprit. Elle est sainte parce qu'elle est apostolique, c'est-à-dire liée aux Apôtres par la continuité vivante des charismes. Elle est catholique par la grâce de l'Esprit, qui en fait le seul corps du Seigneur unique. Mais c'est une unité dans la multiplicité, une unité vivante et différenciée. Car l'Église est, et doit être, une image créée de la Trinité, auguste et très sainte, qui est le Dieu un et unique. Voilà le mystère de l'Église Catholique», *Corps* (1948) p. 39; vid. *Historical Problem* (1963) pp. 35s.

En este párrafo está condensada toda la visión de la Iglesia que venimos comentando. Pentecostés está conectado a la apostolicidad de la Iglesia, porque la sucesión apostólica —como hemos visto— es el fundamento místico de la unidad y el medio último de mantener la identidad mística del Cuerpo a través de la historia. El ministerio apostólico es instrumento privilegiado del nacimiento, crecimiento y cohesión de la Iglesia, a modo de esqueleto del Cuerpo.

La apostolicidad de la Iglesia, a su vez, es causa o razón de su santidad, es decir, por su conexión a los Apóstoles se da la continuidad de la vida carismática donada en Pentecostés que es fuente de santidad. La santidad supone la incorporación a la comunidad apostólica a través de los sacramentos (especialmente el Bautismo y la Eucaristía), lo cual implica decir que la Iglesia es una comunidad de vida sacramental, comunidad sagrada y comunidad en lo sagrado. La santidad se da en esa comunión y tiene una significación esencialmente social o, si queremos, orgánica. Por eso, la Iglesia es una en razón de su santidad, de la gracia que la unifica con su Cabeza. No hay santidad aislada, sino en comunión y unidad⁸⁷.

Así tenemos consideradas la apostolicidad, la santidad y la unidad en el orden que aparece en el texto. Pero debemos tener en cuenta que la unidad es la misma esencia de la Iglesia⁸⁸, en estrecha relación con la imagen central de Florovsky: el Cuerpo de Cristo. Aunque ésta es su imagen central, sabe que tiene sus límites y considera que no debe ser llevada hasta el extremo de hacer sumergir a los cristianos en el mar de la vida en Cristo, destruyendo su personalidad. Es aquí donde se inserta, como equilibrándola, la catolicidad de la Iglesia y de ahí viene su importancia en su eclesiología⁸⁹.

2. La catolicidad de la Iglesia

La catolicidad y la unidad están estrechamente relacionadas entre sí. Su relación, al contrario de lo que ocurre entre la apostolici-

87. Cfr. *The Church and the Communion of Saints*, en C. W., vol. xiii, pp. 80-83 (original de 1936); y *Worship* (1963) pp. 266s.

88. Vid. *supra*.

89. «La "conjonction" chrétienne ne doit pas dégénérer en impersonalisme, même inspiré. L'idée d'un organisme doit être complétée par celle d'une symphonie de personnalités, et ceci est le cœur de la conception orthodoxe de la catholicité "sobornost"... Cela nous sauve de l'impersonalisme sans nous abandonner à quelque personification humanistique que ce soit», *Corps* (1948) pp. 22s. Ya Möhler había señalado que la unidad no anula la personalidad de ningún hombre, cfr. J.-A. MÖHLER, *La Unidad de la Iglesia*, § 35.

dad y la santidad, no es de causalidad, sino de mutua dependencia. La raíz de las dos está en la santidad de la Iglesia. Así, la Iglesia es católica por la gracia del Espíritu Santo que la hace ser un único Cuerpo viviente del Señor, unidad en la multiplicidad, a imagen de la Santísima Trinidad.

Es decir, unidad y catolicidad son como las dos caras de la misma realidad: la Iglesia, que es un solo cuerpo de muchos miembros en sinfonía. La sinfonía de personas diversas unidas a Cristo y formando un solo organismo viviente es la *sobornost'* o catolicidad de la Iglesia. Florovsky equilibra la imagen de cuerpo de Cristo. La unidad está *cualificada* por la catolicidad, es viva y diferenciada. La razón de esta cualificación es expresar mejor el misterio de la Iglesia, su naturaleza, que no es sólo unir íntima y orgánicamente a los hombres en Cristo, sino ser la imagen creada de la Trinidad⁹⁰. El mismo ser de la Iglesia consiste en reunir la humanidad separada y dividida en una unidad *católica*. Ese «tipo» de unidad es precisamente el misterio de la *sobornost'*, la imagen creada de la unidad de la Santísima Trinidad, que se realiza y construye en la vida de la Iglesia hasta desvelarse en la plenitud del Cuerpo de Cristo, el Cristo total, en la Parusía.

La unidad y la catolicidad pertenecen a la esencia de la Iglesia, son algo ya dado y algo que puede crecer hasta la Parusía. Ese crecimiento es la tarea de la Iglesia hasta ese momento:

«La Iglesia es una. No hay más que una sola Iglesia de Cristo. Porque la Iglesia es su cuerpo. Y Cristo nunca se divide. En Cristo, el Señor encarnado y glorificado, la unidad de la raza humana, una vez comprometida por la caída y rota por el pecado, fue soberanamente restaurada. Por la creación de la Iglesia cristiana, un régimen completamente nuevo de existencia fue inaugurado. *Un régimen católico*, se puede decir, en oposición a ese estado funesto de desmembramiento y fragmentación en el que la humanidad fue encarcelada por el pecado original. La salvación suponía una verdadera reintegración, una recapitulación total. La Iglesia *una*, se trata no sólo de una *nota ecclesiae* particular entre las otras, sino más bien de su misma naturaleza. Y la función principal de la Iglesia en el mundo es, precisamente, reunir los individuos separados y dispersos e incorpóreales en una unidad orgánica y vivificante, en Cristo. La unidad de la Iglesia es a la vez el comienzo y el fin de su existencia, el mismo fundamento y el objetivo, el

90. Vid. *Catholicity* (1934) p. 39. La utilización de «sinfonía» y no «sintonía» expresa mejor el misterio y recuerda la imagen coral de la Iglesia utilizada por Möhler, vid. J.-A. MÖHLER, *La Unidad de la Iglesia*, Ed. Eunote, Pamplona 1996, pp. 224s.

dato primordial y el problema a resolver. La unidad es un principio dinámico, un principio de vida y de crecimiento. “La unidad del Espíritu” fue donada desde el inicio. Pero debe ser mantenida y perpetuada por el “vínculo de la paz”, por un esfuerzo incesante de la fe y de la caridad. Hay siempre un sinergismo de la gracia y de la fidelidad humana. Con el fin “de que poniendo empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz, con la sinceridad en el amor, crezcamos en todo hasta aquel que es la cabeza, Cristo” (Ef 4, 3. 15). “Una” y “católica” son los dos aspectos de la misma realidad viviente⁹¹.

Cuando Florovsky habla de «unidad católica» no está utilizando una expresión hecha, sino que está expresando una idea central de su visión de la Iglesia. Esta «unidad católica» encierra en sí lo orgánico y lo personal, lo estático y lo dinámico, el don de lo alto y la tarea a resolver hasta la Parusía, en sinergia de libertad y gracia.

3. Valoración de la catolicidad cuantitativa

Por su íntima relación con la esencia del misterio eclesial, la catolicidad no es algo cuantitativo, porque dice relación a la sinfonía de muchos unidos a Cristo. Son varios los lugares en que Florovsky

91. «L'Église est une. Il n'y a qu'une seule Église du Christ. Car l'Église est son corps. Et le Christ n'est jamais divisé. Dans le Christ, le Seigneur Incarné et Glorifié, l'unité de la race humaine, compromise jadis par la chute et déchirée par le péché, a été souverainement restaurée. Par la création de l'Église chrétienne un régime d'existence tout nouveau a été inauguré. Un régime catholique, dira-t-on, en l'opposant à cet état funeste de dislocation et de fragmentation où l'humanité entière fut emprisonnée par le péché originel. Le salut impliquait une réintégration véritable, une récapitulation totale. L'Église une, ce n'est pas seulement une *nota ecclesiae* particulière parmi les autres, mais plutôt sa nature même. Et la fonction principale de l'Église dans le monde est précisément de rassembler les individus séparés et dispersés et de les incorporer dans une unité organique et vivante, en Christ. L'unité de l'Église est à la fois le commencement et la fin de son existence, le fondement même et le but, la donnée primordiale et le problème à résoudre. L'unité est un principe dynamique, un principe de vie et de croissance. “L'unité de l'Esprit” a été donnée dès le début. Mais elle doit être maintenue et perpétuée par “le lien de la paix”, par un effort incessant de la foi et de la charité. Il y a toujours un synergisme de la grâce et de la fidélité humaine. Afin “que professant la vérité dans la charité, nous grandissions de toute manière vers lui qui est la Tête, le Christ” (Eph. 4, 3. 15). “Une” et “catholique” sont les deux aspects de la même réalité vivante», *Corps* (1948) p. 24; vid. *Catholicity* (1934) pp. 39 y 41s., *Fragments* (1931) p. 65. Lanne considera que cuando Florovsky afirma que la unidad y la catolicidad son dos aspectos de una misma realidad viva, coincide con de Lubac y con Mersch, bien como con la teología católico-romana (vid. E. LANNE, *La Iglesia como misterio e institución en la teología ortodoxa*, en F. HOLBÖCK-Th. SARTORY (eds.), *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una eclesiología*, vol. 2, Herder, Barcelona 1965, p. 529).

defiende su visión cualitativa e interior de la catolicidad ante la opinión —para él excesivamente difundida, tanto en occidente como en oriente— de una catolicidad cuantitativa o exterior, es decir, la expansión de la Iglesia por todo el mundo⁹². En este contexto, la Iglesia es y será siempre católica, aunque se reduzca a su más ínfima expresión⁹³.

Interesa, sin embargo, considerar si Florovsky tiene en cuenta el planteamiento cuantitativo de la catolicidad. La respuesta es afirmativa porque también los Padres la consideraron. Reconoce que S. Agustín habla de la catolicidad como universalidad o ecumenicidad, es decir, en sentido más bien cuantitativo. Pero, desafortunadamente, este sentido se extendió mucho desde entonces —especialmente en occidente, pero también en oriente— hasta el punto de que casi se olvidó el sentido cualitativo. Este modo de leer la historia de la idea de catolicidad (que Florovsky compartía en parte) sigue vigente en el ámbito ortodoxo⁹⁴ y nos parece que merecería una revisión, por lo menos en lo que respecta al ámbito occidental.

Florovsky no desprecia la dimensión cuantitativa de la catolicidad: «el número importa»⁹⁵, pero es siempre una consecuencia, una manifestación, un signo exterior. No es el fundamento, la causa de la catolicidad. Es algo secundario o derivado. Con esto, no le está negando realidad y consistencia. Más bien procura que no se tome la catolicidad por sus consecuencias o manifestaciones: sólo procura que la catolicidad no se vea reductivamente. En esta pugna suya por la visión cualitativa, no subraya la importancia de la dimensión cuantitativa, pero esta consecuencia se deriva de su intención principal⁹⁶.

Podemos sentir necesidad de un tratamiento más integrado de la catolicidad y de la universalidad de la Iglesia. Eso sería un logro ascético (que Florovsky no llegó a realizar). Podemos —incluso— decir a Florovsky que la manifestación exterior viene pedida desde dentro del mismo misterio eclesial, que es el fundamento de la labor evangelizadora de la Iglesia. Pero no podemos decir que Florovsky no la valora o no se preocupe por la extensión de la Iglesia. Además,

92. Vid. *Catholicity* (1934) pp. 39-42; *Corps* (1948) pp. 24-27; *Historical Problem* (1963) pp. 33s.; *Fragments* (1931) p. 65.

93. Florovsky cita sin reparo a de Lubac, *Catholicisme*, 2 ed. Paris 1946 (la cita se corresponde a la pág. 24 de la 1ª edición), diciendo que la catolicidad no es cuestión de números.

94. Proviene de Khomiakov y fue «canonizada» en el Congreso de Atenas de 1936. Florovsky se separa un poco de esta lectura, como veremos en la tercera parte.

95. Cfr. *Corps* (1948) p. 27.

96. Cfr. *Corps* (1948) pp. 24-27; *Catholicity* (1934) pp. 39-42. Tanto de Lubac, como Y. de Montcheuil han afirmado que la catolicidad cuantitativa es una manifestación de la catolicidad de la Iglesia.

una conclusión en ese sentido llevaría a no entender la preocupación práctica de Florovsky por la misión de la Iglesia ortodoxa en el mundo, particularmente en Estados Unidos.

Para terminar, consideremos su actitud ante la palabra *sobornost'*. Como ya sabemos, se trata de la traducción al ruso de catolicidad. Para Florovsky, *sobornost'* es la catolicidad interior, en cuanto cualidad. Sin embargo, Florovsky sabe que varios autores rusos la utilizan con un sentido peculiar: ruso⁹⁷. Como le parecía que el término se usaba para subrayar algunos rasgos rusos, y eso se hacía desde un planteamiento moderno que no es típico de la Iglesia oriental, prefirió utilizar el término tradicional y ahorrarse el neologismo⁹⁸.

4. *Los varios sentidos de catolicidad*

Florovsky utiliza «catolicidad» en distintos sentidos, los cuales tienen en común su base patrística y una relación al misterio eclesial. Etimológicamente, «católico» tiene el sentido de «conjunto», «en unidad» o «completo»⁹⁹. En cuanto a su sentido teológico, Florovsky acude a S. Cirilo de Jerusalén:

«La llamamos católica por el hecho de que ella existe sobre toda la faz de la tierra, de una extremidad a la otra; por el hecho de que ella enseña *de un modo integral y sin omisión* (...) todos los dogmas de deben ser llevados al conocimiento de los hombres, tanto sobre las cosas visibles como sobre las invisibles (...); también por el hecho de que ella somete al verdadero culto todo tipo de hombres, gobernantes y gobernados, sabios e ignorantes; por el hecho, en fin, de que ella cura y cuida *católicamente (integralmente)* todo tipo de pecados, los del cuerpo y los del alma, puesto que ella posee igualmente todo tipo de virtudes, en obras, en palabras, en dones espirituales de todo tipo»¹⁰⁰.

97. Algunos eslavófilos evocan un sentido social y popular típico del pueblo ruso para ese término. Para más información vid. *Vie* (1937) pp. 222 y 399.

98. Cfr. *Historical Problem* (1963) p. 34.

99. La cosa entera, incluyendo todas sus partes, según el todo.

100. «On l'appelle catholique du fait qu'elle existe sur toute la surface de la terre, d'une extrémité à l'autre; du fait qu'elle enseigne *d'une manière intégrale et sans omission* (...) tous les dogmes qui doivent être portés à la connaissance des hommes, sur les choses visibles comme sur les choses invisibles (...); du fait encore qu'elle soumet au vrai culte toute catégorie d'hommes, gouvernants et gouvernés, savants et ignorants; du fait, enfin, qu'elle soigne et guérit *catholiquement (intégralement)* toute espèce de péchés, ceux du corps aussi bien que ceux de l'âme: alors qu'elle possède également toute espèce de vertus, en oeuvres, en paroles, en dons spirituels de toutes sortes», *Corps* (1948) p. 25, citando a S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, 18, 23 PG 33, c. 1044.

Catolicidad quiere decir integridad, es decir, don que se recibe y transmite completamente, sin omitir ni añadir nada, de forma integral y pura. También quiere decir capacidad de ser vivido por cualquier hombre y, en ese sentido, es la catolicidad cuantitativa en potencia. Dice relación a la reunión de todos los hombres, a la comunión, abarcando a todos, y en oposición al espíritu sectario y separatista. Por eso tiene razón de unión en la única vida de Cristo. Otro sentido es el de plenitud, entendida ésta como la suma riqueza de vida en Cristo y también como fruto de las acciones eclesiales, que no son remisas o parciales (en cuanto al agente). Por fin, también quiere decir «ortodoxia», como culto integral y pleno, recto. Todos los sentidos enunciados responden a la integridad interior, a la plenitud de la fe y de la vida espiritual más que a una concepción cuantitativa de la catolicidad.

Consideramos un último sentido desarrollado por Florovsky, que es un corolario de la visión central de la catolicidad. Se trata de la autoconciencia eclesial, la auto-afirmación eclesial. Florovsky la opone tanto al individualismo exclusivista de corte protestante como a la conciencia colectiva (al *Bewusstsein überhaupt*) de los idealistas alemanes, negadora de la persona y que postula un trascenderse hacia el nivel abstracto¹⁰¹. Estamos ante la catolicidad como capacidad y fin de la persona, es decir, la posibilidad de que el cristiano adquiera una conciencia católica y la conciencia católica vista como meta a la que todo cristiano debe tender¹⁰². Se subrayan tanto el don como la tarea. Y todo estriba en el misterio de la Iglesia, que es católica en su conjunto y en cada elemento y aspecto de su vida, que es católica y enviada a «catolizar».

5. *La visión dinámica de la catolicidad*

En paralelo con la unidad, vista como don y tarea (v. *supra*) asistimos a la visión dinámica de la catolicidad. Ésta fue desarrollada por Florovsky según su planteamiento de la «catolicidad objetiva» (los dones de Dios en cuanto tales y la acción de Cristo que incorpora el hombre a su Cuerpo sin anular su personalidad) y «subjeti-

101. «There are two types of self-consciousness and self-assertion: *separate individualism* and *catholicity*. Catholicity is no denial of personality and catholic consciousness is neither generic nor racial. It is not a common consciousness, neither is it the joint consciousness of the many» *Catholicity* (1934) p. 44.

102. Cfr. *Catholicity* (1934) pp. 42s.; *Corps* (1948) pp. 27 y 31-34.

va» (la tarea de cada hombre en la Iglesia por hacerse más de Cristo en todas sus dimensiones).

La dinamicidad de la catolicidad de la Iglesia se basa en el binomio don y misión. Como don, señala la catolicidad objetiva y como misión presenta la catolicidad subjetiva de la Iglesia. En esta última se sitúa el crecimiento del Cuerpo de Cristo.

a) *La catolicidad objetiva*

Como hemos dicho antes, Florovsky dedica mucho más espacio a tratar la catolicidad subjetiva que la objetiva. La razón por qué lo hace —según nuestro parecer— radica en la íntima relación entre unidad y catolicidad. Una vez que habla ampliamente del cuerpo de Cristo como misterio de unión en que las personas no desaparecen, ya está hablando de «unidad católica» y, por eso, de la catolicidad objetiva. Si en la primera sección de este capítulo, dominada por la imagen del Cuerpo de Cristo y por la unidad, hemos evitado referirnos a la catolicidad, no lo hicimos por no encontrar referencias a ella en las obras de Florovsky, sino para ordenar y situar los puntos clave de su visión de la Iglesia.

Por eso, después de lo que queda dicho sobre la catolicidad y los sentidos de ésta, el lector verá claramente su relación con la vida en Cristo, con la asamblea litúrgica y con la presencia de Cristo en la historia. Así, no sorprende que los sacramentos, antes vistos como fuentes de la Iglesia, aparezcan también como fuentes de la catolicidad. En ellos el Espíritu Santo une permanentemente los hombres a Cristo, entre sí y permanece en cada hombre como fuente viva de plenitud y paz, capacitadora de la acción de Cristo que nos hace imagen única de la Santísima Trinidad¹⁰³.

Entre todos, el gran sacramento católico es la Eucaristía. Al decir esto, estamos añadiendo a la «eclesiología eucarística» de Florovsky un nuevo aspecto. Antes veíamos la Eucaristía como el sacramento de unidad, fuente de unidad, y cumbre o manifestación más excelente de la Iglesia. Ahora «cualificamos» esa unidad diciendo que es una unidad católica. Ésta comienza en el sacramento de la Eucaristía, porque en él reside la fuente de unanimidad, en que todos viven con un mismo corazón y alma (Hech 4, 32). Ahí se da la recapitulación de todos en Cristo, la vida de todos en el Espíritu y la máxima

103. Cfr. *Corps* (1948) pp. 27-31.

expresión y realización de la catolicidad (que es don de Dios y no fruto del acuerdo humano).

Además, en la Eucaristía el tiempo se detiene místicamente, porque en ella está presente toda la Iglesia con Cristo y, por eso, los santos y todos los difuntos nuestros hermanos¹⁰⁴. En otras palabras, en la Eucaristía celebrada por la comunidad local se manifiesta especialmente la catolicidad —nativa a la Iglesia— en el tiempo y en el espacio.

Nuestro autor también considera que la Eucaristía es la fuente y camino de la «unidad católica», que es imagen de la Santísima Trinidad. La razón está en el hecho de que Cristo presenta su amor en el sacramento eucarístico y ese amor revela el misterio del amor intratrinitario, que es el misterio de la unidad de la Santísima Trinidad¹⁰⁵.

El ministerio en la Iglesia aparece no sólo como ministerio de los sacramentos y, por eso, como órgano de unidad, sino como órgano de unidad católica. El sacerdote está en la comunidad local como ministro de la Eucaristía (la cual es fuente de unidad en esa comunidad). El episcopado es instrumento de catolicidad al unir las iglesias locales en la catolicidad de la Iglesia (ahora vista como unión en el amor de las varias comunidades) y es la conexión viviente a Pentecostés (donde se ve la catolicidad como la plenitud de dones y carismas de la vida en Cristo)¹⁰⁶.

La continuidad del ministerio en la Iglesia debida al don de la sucesión apostólica es la apostolicidad objetiva de la Iglesia, muy unida a la catolicidad objetiva. Podríamos decir que Florovsky considera la sucesión apostólica como manifestación y revelación de la continuidad de la gracia. A su vez, la gracia —acción de Cristo a través del Espíritu Santo—, aúna, recoge y conserva a todos los fieles, a la vez que conserva todos los hechos históricos a través de los siglos. Por eso, la existencia de la Iglesia es católica, su conciencia es perpetua y sabe enriquecerse con las experiencias de todas las épocas históricas. En este sentido es la tradición¹⁰⁷.

104. Cfr. *Corps* (1948) p. 29s.

105. Vid. *Eucharist and Catholicity* (1929) pp. 47-54 y *Catholicity* (1934) pp. 45s.

106. Vid. *The Sacrament of Pentecost* (1934) pp. 191s.; *Corps* (1948) pp. 36s. y *Historical Problem* (1963) p. 32.

107. Sobre el desarrollo aquí indicado, cfr. *Corps* (1948) pp. 40-54. Sobre la sucesión apostólica en relación a la unidad católica, Florovsky dice: «The Apostolic Succession is a living and mysterious thread binding the whole historical fullness of Church life into one catholic whole (...). The Holy Ghost does not descend upon earth again and again, but abides in the "visible" and historical Church. And it is in the Church that He breathes and sends forth His rays. Therein lies the fullness and catholicity of Pentecost» *Catholicity* (1934) p. 45.

b) *La catolicidad subjetiva*

La catolicidad subjetiva es el punto donde Florovsky desarrolla más sus dotes parenéticas. Si antes hemos tratado la catolicidad como don, ahora corresponde dirigir nuestra atención hacia la misión: adquirir una personalidad católica. En ese recorrido, la *phronesis* de los Padres es la pauta que nos conduce al objetivo auspiciado por Florovsky. La catolicidad está dada, pero debe ser apropiada por cada fiel.

«En Cristo y en la comunión del Espíritu Santo, la catolicidad de la Iglesia ya está donada. (...) Esa catolicidad permanece, sin embargo, siempre como un problema a resolver, para cada nueva generación, para cada comunidad local, para cada fiel. La catolicidad integral supone una transfiguración completa de la vida humana, que no se realiza a no ser a través de los esfuerzos espirituales, por los logros de la caridad y de la renuncia»¹⁰⁸.

Con «catolicidad subjetiva» Florovsky quiere decir que la Iglesia es una cierta unidad de vida, una comunión, una unión en el amor. Y el amor supone ver a los demás como otro yo, que se identifica conmigo (la imagen de Cuerpo de Cristo tiene aquí una fuerza nueva). Que lleva a ver en el otro al mismo Cristo. Este amor supone autodominio y desprendimiento y es posible cuando el fiel permite que su alma se abra a todos y se transfigure. No es posible en el aislamiento, que es opuesto a la catolicidad¹⁰⁹. En la Iglesia se realiza ese desprendimiento del amor propio, que nos permite realizar la transfiguración católica de la personalidad. Con esa transfiguración el cristiano posee a todos en su persona. Ahí está la semejanza con la unidad divina de la Santísima Trinidad, de la cual la Iglesia está llamada a ser su imagen creada.

108. «En Christ et dans la communion du Saint-Esprit, la catholicité de l'Église est déjà donnée. (...) Cette catholicité reste néanmoins toujours aussi un problème à résoudre, pour chaque génération nouvelle, pour chaque communauté locale, pour chaque fidèle. La catholicité intégrale implique une transfiguration complète de la vie humaine, qui ne s'accomplit que par des efforts spirituels, par des exploits de la charité et du renoncement» *Corps* (1948) p. 31.

109. Florovsky propone aquí la imagen de la torre, construida de muchas piedras que se adaptan tan perfectamente que sus bordes ya no se ven, sugerida por Hermas; vid. HERMAS, *Pastor, Comparaciones*, IX, 6, 8, FuP 6, 243 (PG II, c. 985s.). Congar asume esta visión de la catolicidad como purificación de las diversidades humanas, que mueren a su excesivo particularismo en la Iglesia, vid. Y.-M. CONGAR, *Cristianos desunidos*, Verbo Divino, Estella 1967, pp. 180 y 182.

La catolicidad tiene, así, razón de fin para cada fiel. Para alcanzar ese fin no se sigue una vía psicológica sin más, sino la conversión bajo la acción del Espíritu Santo. Sin embargo, el fiel debe tener un espíritu abierto y humilde, que sabe renunciar a sí mismo, para incluir en sí a los demás. En cierto sentido, esto mismo es exigido al que se incorpora a la Iglesia. Por eso, catolicidad también tiene el sentido personal: es una concreta unidad de pensar y sentir, el estilo de la conciencia personal que ya alcanzó la transfiguración católica o busca alcanzarla¹¹⁰, una *phronesis*.

Con esta *phronesis* el fiel se encuentra en condiciones de expresar la vida y experiencia de la *communio* sinfónica. El fiel realiza esta expresión como un acto personal suyo, no siendo nunca un instrumento impersonal del cuerpo de Cristo¹¹¹. A lo largo de la historia —para Florovsky—, la Iglesia tiene, por así decir, que realizar su catolicidad en cada miembro, en cada comunidad. Se trata de una cuestión permanente que se plantea a cada generación de cristianos. La condición de posibilidad de esta incesante «recatolicización» de la Iglesia está en la misma Iglesia, que es esencialmente católica en Cristo. En esta línea dinámica, cree que la vía más correcta pasa por una renovación o conversión, y no tanto por «acciones católicas organizadas». Desde un mismo sentir común se descubrirán las acciones exteriores adecuadas. Por lo tanto, la cuestión siempre apunta a la *phronesis*, a la creación de un intelecto católico que integre en sí la fe y el espíritu¹¹², pensamiento y corazón, por la unión a Cristo a través de la fuerza del Espíritu Santo¹¹³.

Lo que acabamos de decir también supone, en Florovsky, que cada uno encuentre su lugar en la Iglesia, lo acepte y acoja. Además, como no podría dejar de ser, la experiencia de la catolicidad resuelve la dicotomía entre libertad y autoridad¹¹⁴.

110. Cfr. *Catholicity* (1934) p. 44; *Corps* (1948) p. 32.

111. Cfr. *Corps* (1948) p. 34. Farrugia hace un intento de traducción occidental de la *sobornost*: «*Sobornost* somehow express at once catholicity, collegiality, conciliarity and canonicity. But the canonicity here at issue means being in tune with the Church from within as by a connatural feeling, as integral part of the Church. Or, to put it in terms with which a Westerner might be familiar from Saint Ignatius of Loyola (1491-1556), a state of mind and heart which is reached through the long school of discernment of spirits for which there exist rules, e.g., for thinking in and with the Church (...) Canonicity interpreted in this way reflects the union of the pneumatologic and the eucharistic dimensions of ecclesiology», E. FARRUGIA, *The Eucharist makes the Church*, en P. PALLATH (ed.), *Church and its Most Basic Element*, Herder, Rome 1995, pp. 43s.

112. *Ibid.*

113. Cfr. *Fragments* (1931) pp. 66s.

114. Esta temática de la unidad de espíritu que resuelve la dicotomía entre libertad y autoridad es muy querida al pensamiento eslavófilo desde Khomiakov en adelante.

6. *La apostolicidad subjetiva: expresión de la personalidad católica*

La apostolicidad subjetiva surge como consecuencia natural de la catolicidad subjetiva en nuestro autor. En efecto, la trata después y no es posible entenderla si no se considera —como hemos hecho en el epígrafe anterior— lo que entiende por catolicidad subjetiva.

La apostolicidad subjetiva es la lealtad a la tradición apostólica. Vivir según esa tradición, que es vivir en la verdad que es Cristo. La condición de tal posibilidad reside en la catolicidad en el tiempo, antes considerada o, con otras palabras, en la identidad mística de la Iglesia, es decir, de su experiencia vital. Ésta es católica y apostólica y, como hemos visto, se manifiesta en distintos aspectos (liturgia, devoción, arte, dogma, etc.) que nunca la agotan.

La lealtad a la tradición apostólica es, así, lealtad a la experiencia católica, la de todos los tiempos y lugares, siempre idéntica a sí misma y siempre capaz de manifestarse de modos diversos según los tiempos lo requieran. Por eso la tradición es, a la vez, concordancia con el pasado —un pasado que es presente en la memoria carismática de la Iglesia— y libertad en relación a las manifestaciones externas ya acaecidas. Recordemos la imagen de los sarmientos unidos a la vid, por donde corre la misma savia de la experiencia de vida en Cristo (v. *supra*).

Florovsky dedica bastante espacio a decir lo que no es la lealtad a la tradición: no es arqueología espiritual ni inmovilismo, no es fundamentalismo bíblico o patrístico y, como resumen, no es fijarse en las obras cristianas exteriores, como si eso fuera todo¹¹⁵. De ahí su insistencia en la experiencia de vida en Cristo (como fuente de riqueza de manifestaciones históricas) y en el carácter parcial de tales manifestaciones. Se trata de un lucha contra el reduccionismo que aísla, ata, y no ayuda a progresar.

Por eso, aunque todo nos ha sido dado en los Apóstoles, no todo es de los tiempos apostólicos. Y esto no quiere decir que lo posterior sea menos «tradicional» o «apostólico», importante o conveniente. El conocimiento de Cristo en la Iglesia no cambió ni aumentó, lo que sí ha aumentado es el testimonio de la Iglesia, enriquecido con más detalles de la misma verdad que siempre atestigüa. Por eso, la lealtad a la tradición puede llevar —como de hecho llevó— a crear

115. Al hablar de acudir a la antigüedad cristiana, Congar matiza que se trata de revivir lo bueno que ahí había, pero no la antigüedad cristiana por sí misma, vid. Y.-M. CONGAR, *Cristianos desunidos*, Verbo Divino, Estella 1967, pp. 180 y 182.

nuevos nombres, cuando eso es necesario para proteger la fe de siempre. Eso hicieron los Padres y se trata de un «logro ascético»¹¹⁶.

La apostolicidad subjetiva también se manifiesta en cuanto atañe al discernimiento de la experiencia de la Iglesia. Con otras palabras, ¿cómo distinguir lo perenne de lo histórico? ¿cómo saber si algo es católico o no? ¿cómo saber si un determinado aspecto pertenece a la tradición católica? La respuesta de Florovsky rechaza cualquier criterio formal exterior, porque tales criterios son reduccionistas y atentan contra la integridad y la catolicidad. La solución pasa por vivir en la Iglesia y, desde dentro, discernir lo católico de lo que no lo es. La verdad es libre de manifestarse en la Iglesia, no se manifiesta exteriormente sólo en determinadas formas. Esto no impide que haya una función de testimoniar la fe y experiencia de la Iglesia (v. *supra*). Pero los que se encargan de tal función también deben sentir con la Iglesia¹¹⁷.

Esto quiere decir que, para individuar las expresiones concretas (e históricas) de la plenitud de vida en Cristo, hay que vivir en Él, en unión carismática con el Espíritu Santo que vive en la Iglesia. Hay, por tanto, que estar metido en los misterios de la Encarnación y Pentecostés «continuados» que siguen a lo largo de la historia. En ese nexo adquirimos una llave para acceder a los misterios, no un esquema de éstos. La llave es la experiencia de la Iglesia, que es inagotable¹¹⁸. Esa experiencia de gracia que se manifiesta y permanece en la vida de la Iglesia nos hace superar el historicismo y todos los planteamientos reductores, a la vez que permite la fidelidad a la tradición y desplegar en la historia el crecimiento y desarrollo de la Iglesia. Vemos, de nuevo, la fuerte conciencia que Florovsky tiene de la presencia de Cristo y del Espíritu Santo en la Iglesia, que le lleva a huir de cualquier tipo de condicionamientos exteriores en la expresión o discernimiento de la verdad¹¹⁹, junto con la gran desconfianza en relación a cualquier sistema de pensamiento que pretenda agotar la verdad.

116. Cfr. *Catholicity* (1934) pp. 45-51.

117. Cfr. *Catholicity* (1934) pp. 51-54 y *Corps* (1948) pp. 40-53.

118. Cfr. *Catholicity* (1934) pp. 50s.

119. En este sentido, vid. su crítica a la recepción en *Fragments* (1931) p. 70, bien como su valoración del canon de S. Vicente de Lerins, en *Corps* (1948) pp. 50-52, ya anteriormente indicados.

CAPÍTULO VIII

LA IGLESIA ENTRE LA CREACIÓN Y LA PARUSÍA

En este capítulo abordamos algunos enfoques del autor sobre la Iglesia en la economía salvífica: su sacramentalidad, las dimensiones de la Iglesia y su misión en el mundo. Esto nos lleva a considerar de nuevo la dinámica eclesial, que se resume en el binomio don y tarea, utilizado por nuestro autor¹. Es interesante comprobar que en *Catholicity* (1934) Florovsky habla de la catolicidad y la apostolicidad objetiva y subjetiva según un planteamiento de don y tarea: lo objetivo es el don y lo subjetivo es la tarea. Sin embargo, esta idea —que ya sostiene entonces— no se encuentra muy explicitada. En *Corps* (1948) ya encontramos la explicitación por doquier.

Florovsky también utiliza con frecuencia el término «antinomía». Con este término quiere expresar una *tensión*, tanto en el sentido de llamada a la realización de algo que aún no está plenamente manifestado, como en el sentido de una contradicción entre dos polos de una misma realidad. A su vez, estos dos polos son vistos de dos formas distintas: como fronteras entre las que la Iglesia peregrina

1. Nos parece que en esta cuestión, si no hay influjo católico de fondo, sí puede haberlo en la forma de expresarlo. En *Chrétiens désunis* (1937) Congar habla de la catolicidad de la Iglesia como algo dinámico, aún no plenamente manifestado. Es decir, la catolicidad de la Iglesia existe, pero es imperfecta. Esto supone, de parte de Congar, un reconocimiento del don de la catolicidad y de la tarea de realizarla: una comprensión del estado imperfecto de la Iglesia *in terris* junto con la fuerza que encierra de reunir en sí misma todos los valores de las comunidades separadas. Desde luego, se trata de una visión muy realista, que introduce en la catolicidad la dinámica del don y tarea, surgida al presentar la Iglesia como vida divina comunicada (don) y reino que se debe realizar (tarea); vid. J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, Leuven University Press, Leuven 1992, pp. 54 y 58s.

en la historia, o como magnitudes aparentemente excluyentes que deben afirmarse a la vez.

I. LA SACRAMENTALIDAD DE LA IGLESIA

Florovsky no utiliza la expresión «sacramentalidad de la Iglesia», pero muchos de los contenidos que esa expresión encierra son conocidos y tratados por él. Su idea de la sacramentalidad de la Iglesia no se encuentra tanto en el marco del peregrinar en el medio del mundo, como en el de su crecimiento interior y de cómo se opera tal crecimiento en la fe y en el amor.

La primera indicación de cómo entiende la sacramentalidad de la Iglesia nos viene de su convicción de la presencia y acción de Cristo y del Espíritu Santo en la Iglesia. Incluso si nos fijamos en la estructura de la Iglesia, recordamos que la concibe al servicio de Cristo². Al contemplar a la Iglesia como misterio, nos recordaba la unidad de lo divino con lo humano; de lo personal con lo social; del pasado con el presente y el futuro. En la visión de Florovsky, la Iglesia es el lugar de la Salvación, de la unión con Cristo. La Iglesia, cuerpo de Cristo, va creciendo en la historia, uniendo en Cristo —cada vez más— todos los que le son fieles. Cristo, cabeza de la Iglesia, realiza su cuerpo por los sacramentos, especialmente a través de la Eucaristía. Es decir, para Florovsky la sacramentalidad de la Iglesia dice relación con la Encarnación continuada, con la extensión de la acción redentora de Cristo en el espacio y en el tiempo.

1. *La Iglesia como comunidad sacramental*

¿Cómo es esa Iglesia que crece hasta la Parusía? Esa Iglesia, en expresión de Florovsky, es una «comunidad sacramental», porque se realiza por los sacramentos. Por los sacramentos, la comunidad trasciende las dimensiones puramente humanas y se hace Iglesia, en los sacramentos el hombre es elevado a la vida divina por el Espíritu Santo³.

2. No olvidemos que en él la sucesión apostólica es fundamento místico y sacramental de la unidad de la Iglesia, sirve a la unidad, cfr. *Corps* (1948) p. 37.

3. Florovsky no olvida la recta recepción de los sacramentos por parte de los fieles, pero ahora nos interesa subrayar la eficacia de los sacramentos como acciones de Cristo en la historia, por su Espíritu, y el trascender de las dimensiones humanas de la comunidad que los celebra, cfr. *Corps* (1948) p. 18.

La Eucaristía tiene especial relieve en la sacramentalidad de la Iglesia. En ella el tiempo se detiene misteriosamente, y se da la eternidad verdaderamente anticipada, la unión de todos en Cristo, en una misma vida, que es la misma ayer, hoy y siempre. En la Eucaristía empieza la transformación del mundo y se anticipa la plenitud de la Iglesia: en ella el Cielo se hace presente en la tierra. Esto se realiza en la historia y significa la victoria sobre el tiempo que transcurre y separa unas generaciones de otras. Lo divino toma posesión de lo humano y la mortalidad se sumerge en la vida⁴. Por tanto, la *unidad católica* que se vive en la vida sacramental de la Iglesia pertenece al orden eterno: es imagen viva de la eternidad, es *escatología anticipada* en la vida litúrgica de la Iglesia.

En la vida litúrgica no se da una imagen prefigurada, como las del Antiguo Testamento. La Iglesia como comunidad litúrgica es totalmente real, y crece hacia su plenitud en la vida litúrgica⁵. Con todo, permanece en un régimen provisional: su Señor ya ha venido y vive en ella, pero queda un *interim* histórico, una lucha: el crecimiento del Cuerpo de Cristo. Para expresar la realidad del misterio de la comunidad sacramental, el cumplimiento misteriosamente presente en la Eucaristía, junto con el aspecto de provisionalidad y crecimiento, Florovsky habla de la Iglesia como *escatología inaugurada* o anticipada⁶.

«En el plano histórico, el objetivo *final* aún no fue alcanzado. Pero la realidad *última* ya fue manifestada y revelada, o más bien donada. Y esta realidad última, to escaton, es siempre accesible, a pesar de toda la imperfección histórica, y aunque lo sea sólo bajo formas provisionales. Porque la Iglesia es una comunidad sacramental. Y *sacramental* significa exactamente *escatológico*. To escaton no significa ante todo *final*, en la serie temporal de los acontecimientos; significa más bien *último* (o decisivo). Y este “decisivo” puede ser, y de hecho ha sido, realizado en el transcurrir de los acontecimientos de la historia. Lo que “no es de este mundo” *ya está* aquí “en el mundo”, no derogando nada de este mundo, sino dándole un nuevo significado y un nuevo valor. No se trata más que de una anticipación, de unas “arras” de la consumación final. Y sin embargo, el Espíritu Santo *permanece* ya verdaderamente en la Iglesia. Y esto constituye el misterio eclesiológico: una “sociedad” visible y terrestre *es* un organismo de la Gracia divina»⁷.

4. Cfr. *Eucharist and Catholicity* (1929) pp. 55s.; *Corps* (1948) p. 30.

5. Cfr. *Worship* (1963) p. 272.

6. Cfr. *Corps* (1948) pp. 30s.

7. «Sur le plan historique, le but *final* n'a pas encore été atteint. Mais la réalité *dernière* a déjà été manifestée et révélée, ou plutôt donnée. Et cette réalité dernière, to escaton, est toujours accessible, en dépit de toute l'imperfection historique, et bien qu'elle ne le soit

Florovsky explica la sacramentalidad de la Iglesia como definitividad en la historia. La sacramentalidad tiene un matiz de transfiguración, es decir, opera en la historia dándole un nuevo valor.

Al decir que la sociedad visible es organismo de la gracia, está diciendo que en ella está Cristo presente. Se trata de un signo que es presencia de la realidad última que ya está aquí, pero todavía no fue plenamente manifestada. Aquí nos parece que Florovsky no está hablando de causalidad instrumental (a la cual la teología católica acude directamente al hablar de la sacramentalidad de la Iglesia), sino de la Salvación *ya presente pero todavía no* plenamente manifestada.

En cierto sentido, ya hemos descubierto una antinomia al advertir que la Iglesia es una escatología anticipada que crece en la historia, es decir, que hay una tensión entre historia y escatología. Sin embargo, debemos tener presente su visión de la historia. Para él, no hay contradicción entre las dos porque la historia se hizo escatológica al ser insertados en ella elementos escatológicos. En cierto sentido —dice— toda la historia es, para los cristianos, un proceso escatológico orientado anticipadamente hacia el fin establecido por Dios. Pero aparte esta orientación general, la historia de la Iglesia es escatológica porque su «régimen provisional» es ya un «régimen de salvación». Con otras palabras, la victoria de Cristo y su presencia actual en la vida sacramental de la Iglesia no debe olvidarse porque es la base de toda la existencia cristiana y es definitiva, eterna⁸.

Es decir, la antinomia se precisa más porque para Florovsky, en su eclesiología, lo histórico quiere decir histórico en el plano de la Salvación y no en el plano de la historia secular tomada en sus mismos límites. Esto supone entender que «lo histórico» se refiere a lo escatológico en crecimiento y crece porque lo escatológico ya está aquí. Por eso la sacramentalidad de la Iglesia pende hacia lo escatológico⁹.

Esto tiene directas implicaciones en su planteamiento ecuménico, porque para saber si una comunidad concreta —esta sociedad visible y terrestre— es un organismo de la gracia divina, hay que estar

que sous des formes provisoires. Car l'Église est une communauté sacramentale. Et *sacramental* signifie exactement *eschatologique*. To escaton ne signifie pas premièrement *final*, dans la série temporelle des événements; il signifie plutôt *dernier* (ou *décisif*). Et ce "*décisif*" peut être, et en fait a été, réalisé dans le déroulement des événements de l'histoire. Ce qui "*n'est pas de ce monde*" est *déjà* ici "*dans ce monde*", n'abolissant point ce monde, mais lui donnant une nouvelle signification et une nouvelle valeur. Il ne s'agit encore que d'une anticipation, d'un "gage" de la consommation finale. Et pourtant, l'Esprit Saint *demeure* déjà véritablement dans l'Église. Et ceci constitue le mystère ecclésiologique: une "société" visible et terrestre *est* un organisme de la Grâce divine» *Corps* (1948) pp. 23s.

8. Cfr. *Corps* (1948) p. 31.

9. Cfr. *Historical Problem* (1963) p. 31.

dentro de la economía de la gracia. No hay criterios históricos (en el sentido de exteriores) ni jurídicos, sólo cabe examinar donde se realizan los sacramentos en su totalidad, principalmente la Eucaristía, y para eso hay que vivir en la tradición viviente de la verdad¹⁰.

Resumiendo un poco lo que acabamos de ver, podemos decir que para Florovsky la sacramentalidad de la Iglesia tiene una base eucarística fundamental, la cual realiza la comunidad eclesial y la separa del mundo. Dios entra en el mundo para realizar algo que no es del mundo —la Iglesia—, y para permanecer en él. En el tiempo, la Iglesia va realizando lo definitivo siendo ya algo definitivo, eternidad en la historia. La cumbre de este misterio se realiza y manifiesta en la liturgia eucarística, en la presencia de Cristo Cabeza entre los suyos. Por eso la sacramentalidad se resuelve en don definitivo que, sin embargo, está destinado a crecer.

2. *Sacramentalidad de la Iglesia y plenitud de Cristo*

Nos parece interesante atender ahora a los contenidos de la sacramentalidad de la Iglesia que acontecen cuando se la entiende como plenitud o complemento de Cristo. Como hemos visto antes, ahí se encierra la idea de misión y continuación de la vida encarnada del Hijo, que se recibe en la Iglesia. Ahora bien, Florovsky trata la Iglesia como complemento, siguiendo la interpretación de Ef. 1, 23 de los Padres griegos y de S. Jerónimo¹¹. Esto lleva directamente a considerar la Iglesia como parte integrante de Cristo.

Con esto, Florovsky desarrolla mucho todos los sentidos en que la Iglesia se puede identificar con Cristo, pues la Iglesia aparece como la presencia de Cristo. La insistencia de Florovsky en tal presencia

10. Cfr. *Corps* (1948) p. 18. Sobre la aplicación concreta de esta postura al ecumenismo, vid. epígrafe sobre la ortodoxia y el ecumenismo, bien como el referente a la validez de los sacramentos en la heterodoxia.

11. «*Bajo sus pies sometió todas las cosas* y le constituyó Cabeza suprema de la Iglesia, que es su Cuerpo, la Plenitud del que lo llena todo en todo» (Ef 1, 22s.), *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1967, p. 1564. «τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου» (Ef 1, 23), *Novum Testamentum Graece*, ed. A. MERK, S. I., Roma 1936, p. 636. En la interpretación de los Padres griegos y de S. Jerónimo se explica πλήρωμα en sentido activo y πληρουμένου (participio) en sentido pasivo: «la cual [Iglesia] es su cuerpo, la plenitud de Aquél que es plenificado todo en todos». Es decir, la Iglesia es cuerpo y complemento, *parte integrante* de Cristo, que es completado en su ser total por todos los cristianos. Florovsky depende fundamentalmente de Orígenes y de S. Juan Crisóstomo en esta interpretación. Como se trata de la interpretación característica —según él— de los Padres, es vinculante en cuanto tradición de la Iglesia. Se trata de un caso en que no queda muy clara la distinción entre tradición y teología patrística.

hace de la Iglesia un signo transparente, como si la Iglesia casi desapareciese ante Cristo. La Iglesia es el ser-en-Cristo de los cristianos.

Con todo, la tradición también nos proporciona otra interpretación de Ef. 1, 23, en la que la Iglesia aparece como el cuerpo donde Cristo actúa¹². Se expresa la misma dependencia radical de la Iglesia en relación a Cristo, pero hay un matiz: se trata de la alteridad de la Iglesia. En efecto, Cristo funda su Iglesia y la hace instrumento de redención universal, enviándola al mundo. Este matiz no se encuentra tanto en Florovsky.

Lo que acabamos de decir tiene consecuencias en su planteamiento ecuménico. Con la teología católica, Florovsky considera que toda y cualquier acción de Cristo o del Espíritu Santo es realizada en la Iglesia¹³. También con los católicos, Florovsky realza la afinidad interior que existe entre la Iglesia y los sacramentos, especialmente la Eucaristía. Sin embargo, en él se trata no sólo de una afinidad interior sino de una quasi-identidad, quizá debida a su dialéctica con los protestantes y a su atención a la presencia de Cristo (reforzada por un modo de entender la «sacramentalidad de la Iglesia» que la hace transparente ante Cristo).

Al decir que la Iglesia es el lugar de la salvación y el instrumento de la Salvación, Florovsky se refiere a la comunidad concreta que se reúne y celebra los sacramentos. Como consecuencia, le resulta difícil estudiar la acción de la gracia fuera de los límites canónicos de la Iglesia (aunque la admite). Por esto, hay en Florovsky cierta dificultad en distinguir, en la acción de la gracia, la entidad o «alteridad» de los medios por los que ésta alcanza a todos los hombres.

3. *Sacramentalidad y crecimiento de la Iglesia*

La sacramentalidad de la Iglesia en Florovsky mira especialmente al crecimiento interior de la Iglesia. Como hemos visto, Florovsky

12. Algunos autores modernos, que siguen a autores antiguos, interpretan «pleroma» en sentido pasivo y el participio πληρουμένου en sentido activo: «la cual [Iglesia] es cuerpo de él, el pleroma del que lo llena todo de todo». Es decir, la Iglesia es llenada por Cristo y es llenada de Cristo. Toda su riqueza viene de Cristo. A la vez, en relación a sus hijos, la Iglesia es plenitud en sentido activo. En razón de que derrama sobre ellos lo que recibe de su Señor y Cabeza. Así, «pleroma» aparece con una dualidad de sentidos, como cuerpo que es llenado por Cristo y como riqueza que se desborda llenando a todos los cristianos (vid. Ef 4, 11-13); para el tratamiento de la cuestión exegética y las varias interpretaciones, cfr. H. CAZELLES-A. FEUILLET (dir.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. 8, Letouzey & Ané Eds., Paris 1972, cc. 30s.

13. Vid. *supra*, cfr. *Corps* (1948) p. 28.

desarrolla notablemente la catolicidad y la apostolicidad subjetivas, que dicen referencia al crecimiento de los fieles. También hemos observado la ausencia de un estudio de la catolicidad en cuanto a su dimensión cuantitativa, lo cual puede llevar a un empobrecimiento del desarrollo teológico de la misión de la Iglesia. Además, hemos considerado la práctica identificación de la acción de Cristo con la Iglesia, bajo la celebración de los sacramentos. Este último dato se conjuga con la poca atención que presta a la acción de Cristo en el mundo para llevar los hombres a la Iglesia.

De lo que acabamos de ver, podemos concluir que Florovsky subraya que la Iglesia en cuanto institución salvífica está separada del mundo. Queda en la sombra de su estudio la misión de la Iglesia en el mundo. Dedicar lo mejor de sus fuerzas a tratar de cómo crece interiormente la Iglesia, cómo se renueva interiormente y cuales son las bases de tal crecimiento y renovación¹⁴.

Añadiremos que Florovsky sitúa el estudio de estas cuestiones en su consideración de la Iglesia como Cuerpo de Cristo (de tal ubicación se hace eco Lelouvier en su obra). En lo que concierne a la misión de la Iglesia ante el mundo, la ubicación es distinta, como veremos en un epígrafe posterior. Esta ubicación nos parece de enorme importancia para entender el pensamiento de Florovsky.

Para valorar el peso de lo sobrenatural en la sacramentalidad de la Iglesia, es útil considerar a qué crecimiento eclesial se refiere Florovsky. Se trata del crecimiento interior, es decir, de la catolicidad y apostolicidad subjetiva, la renovación católica de la personalidad. De ésta, sí, manarán las acciones exteriores, las cuales nuestro autor no precisa, indicando sencillamente el origen que deben tener (la personalidad católica renovada) que es fruto de la vida en Cristo¹⁵. Tales hechos son verdaderos logros ascéticos que despiertan y transmiten la verdad recibida, desarrollando a la vez el sentido católico en ese proceso (un proceso que es más existencial que racional, más creativo que deductivo).

Por eso, podemos decir que Florovsky tiene una idea de sacramentalidad de la Iglesia polarizada por las realidades definitivas, las cuales son accesibles y efectivamente donadas al hombre en el día de hoy, como ayer y en el futuro. Tales realidades viven siempre en la Iglesia y la

14. Esto se debe a su preocupación por una mejor presencia de la Ortodoxia en el mundo y ante el movimiento ecuménico, ciertamente, pero —comparativamente— es poca la atención que dedica al estudio de la misión de la Iglesia en el mundo; vid. *Corps* (1948) p. 24, como ejemplo ilustrativo de la atención prevalente de Florovsky, cit. *supra*.

15. Cfr. *Corps* (1948) pp. 31-34.

hacen crecer. En cuanto al lado humano, a la sociedad terrestre que es instrumento de la gracia, Florovsky apenas la trata. Sencillamente dice que nunca es completamente conforme al modelo divino, y que está llamada a realizar en sí la catolicidad una vez y otra, en cada generación¹⁶. Es decir, sacramentalidad dice razón de «instrumento de crecimiento» y de «presencia definitiva místicamente donada».

Para un teólogo de formación occidental, el problema del planteamiento de Florovsky no está tanto en lo que dice, sino en lo que no dice: ¿hasta donde alcanza la transfiguración realizada por la Iglesia?, ¿en qué medida tal transfiguración supone el apartamiento del mundo?, ¿cómo considerar la acción de Cristo en el mundo, para reunir los hombres en su Iglesia?, ¿cómo podemos discernir si una determinada acción es católica?, ¿cómo saber si tiene su origen en la personalidad católica?, ¿cómo explicar la realidad de los sacramentos en las comunidades separadas? ¿cómo expresar que la Iglesia tiene como única misión anunciar y dar Cristo a todos los hombres?

En definitiva, la sacramentalidad de la Iglesia es vista como acción en favor de la vida en Cristo de los fieles. No presta tanta atención a su relación con las realidades humanas. La característica según la cual la Iglesia se alcanza a través de las cosas visibles es menos tratada. Vamos a verlo con más detalle al estudiar la visibilidad e invisibilidad de la Iglesia.

II. VISIBILIDAD E INVISIBILIDAD DE LA IGLESIA

En este epígrafe queremos precisar cómo entiende Florovsky la visibilidad e invisibilidad de la Iglesia. Cuando habla de historia y escatología, del aspecto divino y humano, visible e invisible de la Iglesia, presenta la doble dimensión del misterio eclesial. Sin embargo, la rápida conexión del misterio de la Iglesia al misterio de Cristo da un sentido determinado a los aspectos que muestra, con sus luces y sombras. Pensamos que aquí reside una gran cuestión eclesiológica de nuestro autor.

1. *El enfoque teándrico*

Para atisbar la visión de Florovsky en este particular, puede ser interesante analizar uno de sus textos:

16. «Le côté humaine de l'Église n'est jamais tout à fait conforme au modèle divin. L'Église doit être incessamment recatholicisée» *Corps* (1948) p. 34.

«El cristianismo es la Iglesia. No sólo una doctrina verdadera, una regla de vida particular, sino la vida nueva, la “vida en Cristo” (...) la comunión verdadera e íntima con Él, por la gracia y por la fe. Y, sin embargo, la Iglesia es una entidad verdaderamente histórica, una realidad terrestre y visible. Como la Encarnación de Verbo, ella también ha sido un acontecimiento histórico, aunque misterioso y accesible sólo por la fe. El misterio de la Iglesia tiene una estructura verdaderamente antinómica, como el misterio de Cristo: la antinomia implícita al dogma de Calcedonia. Dos realidades, divina y humana, sin fusión, pero en una unidad indivisible y perfecta. Las debemos distinguir con cuidado, pero no osamos separarlas jamás»¹⁷.

Advertimos en este texto que Florovsky basa su visión de la Iglesia en la vida en Cristo. Después dice que la Iglesia *también* es visible. Para explicarlo, acude al misterio de Jesucristo. Tenemos, por lo tanto, una explicación según la cual la Iglesia en su doble dimensión se parangona a la teandría. Pero no olvidemos los datos de la cuestión: por un lado, la vida en Cristo (que corresponde a la realidad divina de la Iglesia) y, por otro, la visibilidad de la Iglesia (que corresponde a su realidad humana). La misma estructura antinómica en los dos misterios.

El análisis de Florovsky no se queda ahí. De hecho, la comparación de la Iglesia con el misterio de Cristo viene de un paso anterior: «Hay una directa y evidente conexión entre la plenitud de vida de la Iglesia, la precisión del dogma cristológico y el dogma eucarístico, porque estos son los aspectos suplementarios de un único dogma, sobre el hecho único de la teandría»¹⁸. Con esto, Florovsky ya no está haciendo una comparación sin más, que podría ayudarle a explicar las dos dimensiones de la Iglesia, sino que está basando su comparación en una identidad. Con otras palabras, Florovsky se siente autorizado a comparar la Iglesia con el misterio de Cristo porque ve en los dos la misma realidad de la teandría. Una misma es la teandría que se refleja

17. «Le christianisme, c'est l'Église. Pas seulement une vraie doctrine, une règle de vie particulière, mais la vie nouvelle, la vie “dans le Christ” (...) la communion véritable et intime avec lui, par la grâce et par la foi. Et pourtant l'Église est une entité bien historique, une réalité terrestre et visible. Comme l'Incarnation du Verbe, elle aussi était un événement historique, bien que mystérieux et accessible seulement à la foi. Le mystère de l'Église a une structure bien antinomique, comme le mystère du Christ: l'antinomie implicite du dogme de Chalcédoine. Deux réalités, divine et humaine, sans fusion, mais dans une unité indivisible et parfaite. On doit les distinguer avec soin, mais on n'ose jamais les séparer» *Corps* (1948) p. 13.

18. «There is a direct and self-evident connection between the full life of the Church, the precision of christological dogma and the dogma about the Holy Eucharist, for these are the supplementary aspects of a single dogma, about a single fact of Godmanhood» *The House of the Father* (1925) p. 65.

en la plenitud de vida de la Iglesia, en la Eucaristía y en el misterio del Verbo encarnado. No está de más considerar que todos los misterios indicados pertenecen a la base de su visión eclesiológica¹⁹.

Ahora bien, una cosa es comparar el misterio de la Iglesia en sus dos dimensiones al misterio del Verbo encarnado. Otra cosa muy distinta es afirmar que los dos misterios son aspectos suplementarios (o manifestaciones) de una misma realidad. Al decir esto, Florovsky se está fijando más en lo que tienen de común que en lo que tienen de distinto. Este planteamiento se reflejará en las relaciones que tienen entre sí las dos dimensiones de la Iglesia.

Por ejemplo, hemos visto que Florovsky ve siempre la Iglesia unida a Cristo, olvidando tratar la alteridad entre los dos. Ese enfoque, junto con el planteamiento de la teandría apenas indicado, ¿no le llevan a interpretar de un modo casi unívoco la unión entre lo humano y lo divino? Puede parecer que sí, pero años más tarde, Florovsky decía: «La Iglesia es una comunidad o institución histórica y visible y, a la vez, es también el Cuerpo de Cristo. Ella es a la vez una compañía de hombres frágiles, siempre en trabajo (*in labore*), y una comunión (*koinonia*) con el Señor. Este misterio crucial sólo puede ser adecuadamente concebido bajo las categorías del dogma calcedoniano. Nos encontramos ante la misma paradoja, al menos análogamente»²⁰.

Lo cual nos confirma en la lectura calcedoniana del misterio de la Iglesia, y no deja duda sobre el carácter analógico de su interpretación²¹. Florovsky es consciente de que la Iglesia y Cristo no son lo mismo. A la vez, nos parece que nuestro autor no acaba de expresar todas las consecuencias de ese matiz que aquí se nos presenta.

En el mismo lugar, Florovsky sigue diciendo que la fe descubre, en la forma terrenal de la Iglesia la nueva creación y la presencia de Cristo por el Espíritu. Después aplica la categorización calcedoniana a la vida de Cristo en el hombre, estando las dos vidas unidas e interrelacionadas en la identidad del sujeto. Acto seguido, habla de la transfiguración de lo humano y de la tensión escatológica que se

19. La pregunta sobre el influjo platónico en su planteamiento parece obligada.

20. «The Church is a visible historic community or institution and at the same time she is also the body of Christ. She is at once a company of frail men, always in travail (*in labore*), and a glorious communion (*koinonia*) with the Lord. This crucial mystery can be adequately conceived only in the categories of the Chalcedonian dogma. We are facing here the same paradox, if only analogically» *Historical Problem* (1963) p. 30.

21. Hacemos notar que Florovsky distingue el Cuerpo de Cristo de la sociedad visible, con lo que esto comporta (vid. *infra*). Nos preguntamos si no estará ateniéndose demasiado a un planteamiento patrístico. Es decir, una vez que la tradición patrística, al tratar del Cuerpo de Cristo, habla poco de la Iglesia visible, es lógico que Florovsky también lo haga, si nos atenemos a su visión y a sus principios.

percibe en esta vida en Cristo. En nuestra opinión, se trata de una aplicación —concedamos que analógica— de la teandría, pero a realidades en las que tal analogía quiere decir cosas sensiblemente distintas, aunque todas siguen la línea común de lo escatológico en la historia, es decir, sacramental.

Florovsky aplica la analogía calcedoniana al hablar de la *inseparabilidad* de las dos dimensiones de la Iglesia a imagen de las dos naturalezas de Cristo. La poca diferencia, obviamente, no está en el hecho de la inseparabilidad de las dos dimensiones, sino en lo que supone en la Iglesia y en Cristo tal inseparabilidad.

Desafortunadamente, la inseparabilidad también puede confundirse con la *unión* entre Cristo y la Iglesia. Florovsky entiende la unión entre Cristo y la Iglesia con las categorías de escatología e historia. Es decir, la presencia definitiva de Cristo en los suyos ya presente en el devenir histórico. Y eso es lo que entiende por sacramentalidad: lo definitivo en la historia. Esto se puede interpretar al modo de Calcedonia si sólo nos fijamos en la inseparabilidad entre la Salvación (que *ya* fue donada), y su presencia en la historia (que *todavía no* fue plenamente manifestada). Florovsky puede realizar esta aplicación «analógica» de la teandría porque se está fijando sólo en que la Iglesia es Cristo presente entre los hombres, es decir, en lo que hay de común.

Lo que acabamos de decir —que ya se anunciaba en el apartado dedicado a la metodología— se comprueba por las consecuencias inmediatas que va a tener en el *aspecto* de la eclesiología florovskiana. Algunas positivas, por ejemplo, la distinción neta entre la Iglesia como institución y la Iglesia como cuerpo espiritual; la distinción entre la dimensión escatológica y la dimensión histórica de la Iglesia. En la misma dirección, la afirmación de la inseparabilidad de las dos dimensiones.

Pero también hay consecuencias negativas. Así, su dificultad para entender la realidad del pecado en la Iglesia peregrina; la cuestión de la transmisión de la verdad en estrecha relación con la santidad de aquellos que la manifiestan²²; su falta de interés por la condición humana de la

22. La dificultad proviene del planteamiento de la cuestión, que le permite decir mucho y —a la vez— dejarnos insatisfechos por no concretar más. Así, Florovsky aparece como un optimista, que cree firmemente en la presencia directora del Señor y de su Espíritu en la Iglesia en el medio de las pruebas históricas que esta sufre. A la vez, cree que nunca se puede distinguir exactamente lo necesario (en la fe) de lo dudoso. Remite, así, a vivir en la Iglesia, a participar de su vida sacramental y de su tradición católica. La Iglesia nos da una intuición fundamental que abarca todo y que hay que recibir en la fe. Las fórmulas serán siempre expresiones parciales de esa verdad intuita. De fondo está la neta convicción de que la verdad supera con diferencia cualquiera de sus manifestaciones. Se puede progresar en ella, pero siempre habrá un límite. Cfr. *Corps* (1948) pp. 53s.

Iglesia; su dificultad para identificar teológicamente caminos concretos por los que la nueva síntesis neopatrística se debe desarrollar, y la dificultad para indicar por donde debe ir la reforma de la Iglesia Ortodoxa.

Nos parece que algunas de las dificultades que Florovsky manifiesta se deben a su planteamiento, que distingue el lado humano del divino de la Iglesia desde la perspectiva del dogma calcedoniano. En razón de la inseparabilidad de las dos dimensiones, Florovsky encuentra dificultades para decir algo sobre estas cuestiones, refugiándose en las antinomias, en la contemplación callada del misterio y en remitir a todos los que deseen decir algo a la inmersión en la personalidad católica. Además, Florovsky acusa a los que dicen algo sobre este particular de perder la *phronesis* de la Iglesia, la cual identifica con la de los Padres bizantinos²³.

Concluimos que Florovsky busca tener una visión global de la Iglesia desde la teandría. Resulta problemática su aplicación de la antinomia teándrica a lo visible e invisible, a lo humano y a lo divino, a lo histórico y a lo escatológico, a la institución y al carisma. La misma aplicación a binomios tan distintos —en nuestra opinión— le conduce a resultados muy distintos, a veces felices y otras no tanto. Esto no se debe a que Florovsky los considere idénticos. Se debe a que tales binomios no pueden tratarse sin más con un enfoque teándrico. Y Florovsky sencillamente los aplica fijándose en lo que hay de común, dando la impresión de no tener en cuenta las limitaciones y problemas que puede engendrar su tratamiento teándrico.

Con otras palabras, Florovsky no contrapone la Iglesia visible a la invisible o, si queremos, la Iglesia jerárquica a una Iglesia espiritual. Sin embargo, le es más difícil enfocar todas aquellas cuestiones en las que, por ejemplo, la estructura de la Iglesia manifiesta tener una doble dimensión visible e invisible. Mejor dicho, que la Iglesia, en lo que tiene de visible, presenta esa doble realidad de lo divino y de lo humano²⁴.

23. Como muy bien dice M. Raeff, Florovsky distingue claramente la institución y el cuerpo espiritual. La Iglesia en cuanto cuerpo espiritual no cambia y nos ha dado su más perfecta forma teológica en los padres bizantinos. Nada esencial hay que añadir o cambiar en ella. También constata el poco interés que Florovsky pone en la condición humana de la Iglesia, cfr. A. BLANE (ed.), *o.c.*, p. 258.

24. Con esto no creemos caer en una contradicción. En el epígrafe anterior veíamos como Florovsky defendía que la Iglesia histórica es una comunidad sacramental. Veíamos que «sacramental» quiere decir «escatológico». Así, Florovsky defiende que la Iglesia visible tiene algo de provisional y algo de definitivo o, si queremos, de divino y de humano. Sin embargo, a penas trata lo provisional. En nuestra opinión, eso se debe a querer subrayar en ese lugar la unión de la dimensión invisible y de la visible, sin querer decir más. No sabríamos decir si Florovsky se da cuenta de lo complicado que es tratar esta cuestión con el rasero de la teandricidad, sencillamente porque no trata la cuestión.

Le resulta mucho más fácil pensar que la Iglesia, en lo que tiene de invisible, presenta esos dos aspectos divino y humano. Vamos a verlo en sus mismos textos.

2. La dualidad asimétrica

«La Iglesia aún está *in statu viae* y sin embargo ella también está ya *in statu patriae*. Ella tiene, por así decir, una doble vida, a la vez en los cielos y sobre la tierra. La Iglesia es, ciertamente, una sociedad histórica visible y ella es *al mismo tiempo* el Cuerpo de Cristo, ella es actualmente la Iglesia de los rescatados y la de los miserables pecadores. “Toda la Iglesia es la Iglesia de los penitentes, toda la Iglesia es la Iglesia de aquellos que mueren” (S. Efrén el sirio). Las dos cosas a la vez»²⁵.

Las dos primeras frases de este texto nos evocan el tratamiento de la cuestión en S. Agustín, recibido pacíficamente en toda la Iglesia y ante el cual no tenemos nada que indicar. Sin embargo, Florovsky pasa a un segundo plano al inicio de la tercera frase, al distinguir el Cuerpo de Cristo de la sociedad visible, aunque afirma que las dos son la Iglesia. Lo mismo habría que decir de la segunda parte de la frase, que distingue los rescatados de los pecadores.

Estamos ante una de las antinomias de que hablábamos al inicio del capítulo. ¿Cual? La que atañe a la afirmación de dos magnitudes aparentemente excluyentes que deben afirmarse a la vez. Nos parece más exacto decir que el texto apunta a que las dos dimensiones pertenecen a la Iglesia, pero no dice qué relaciones se dan entre las dos dimensiones. Sólo indica que la Iglesia es tanto una como otra: lo que prima es la simultaneidad de dos dimensiones aparentemente excluyentes, que Florovsky va aplicando a binomios distintos: *in via* e *in patria*, cuerpo de Cristo y sociedad visible, santos y pecadores.

Ahora bien, en esa línea, nos parece que la cita de S. Efrén no va en el sentido que quiere Florovsky. Este Padre se refiere a toda la Iglesia, y Florovsky se está refiriendo a la Iglesia en línea de distinción. La línea de la dualidad que aparece en el texto nos conduce a

25. «L'Église est encore *in statu viae* et pourtant elle est aussi déjà *in statu patriae*. Elle a pour ainsi dire une double vie, à la fois dans les cieux et sur la terre. L'Église est bien une société historique visible et elle est *en même temps* le Corps du Christ, elle est actuellement l'Église des rachetés et celle des misérables pécheurs. “Toute l'Église est l'Église des pénitents, toute l'Église est l'Église de ceux qui périssent” (saint Ephrem le Syrien). Les deux choses à la fois» *Corps* (1948) p. 23. Nos parece importante decir que Florovsky trata esta temática después de tratar por primera vez del misterio de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, plenitud de Cristo y unidad católica.

la clave teándrica de nuestro autor. Puede ser ilustrativo verificar que, después de haber escrito el texto citado, Florovsky defiende la accesibilidad de la gracia en la limitación histórica de la Iglesia *in terris*, apelando al concepto de sacramentalidad como presencia de lo divino en el tiempo para nuestra salvación. Es decir, como escatología inaugurada. ¿Por qué lo hace? En nuestra opinión, la razón está en haber hablado tanto de la distinción entre las dos dimensiones²⁶.

Una última consideración sobre el texto indicado nos viene de la distinción entre la Iglesia como Cuerpo de Cristo y como sociedad visible. Esta distinción, para un católico del final de la segunda guerra mundial, hacía recordar a las ideas de Schraeder, para quien la Iglesia tenía un aspecto visible en cuanto sociedad jerárquica y otro invisible en cuanto Cuerpo místico de Cristo²⁷. Esto quiere decir que Florovsky distingue el Cuerpo de Cristo de la sociedad visible.

Para Florovsky la Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Pero, ¿las dos dimensiones se distinguen dentro de ese Cuerpo? Florovsky nos contesta que no. Dice que la Iglesia es Cuerpo de Cristo y sociedad visible a la vez, en una situación asimétrica. La distinción de las dos dimensiones no se da en el Cuerpo de Cristo.

Entonces, cabe preguntarse por el estatuto de la sociedad visible o, si queremos, por el estatuto de la dimensión visible de la Iglesia. Aunque lo trataremos en el próximo epígrafe, adelantemos ya una respuesta. La Iglesia en cuanto Cuerpo de Cristo atañe sólo a su dimensión invisible. El Cuerpo de Cristo es una parte (la más fundamental) y no el misterio en el que se descubren distintas dimensiones. Es como si dijéramos que la dimensión histórica de Iglesia es un *escenario* (en el mejor sentido de la expresión) donde se manifiestan las cosas que pertenecen a su *esse*²⁸. Ahora bien, Florovsky defiende

26. Así, se siente en la obligación de hablar de la dimensión histórica, caracterizada por la sacramentalidad en los términos indicados en el epígrafe anterior, con neta inclinación hacia lo definitivo o escatológico. Con esto asegura la conexión entre las dos dimensiones de la Iglesia, dando mucha importancia a la realidad definitiva que ahora se nos presenta ocultamente y sin considerar a penas la realidad provisional.

27. Vid. comentario realizado por H. de Lubac en su *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1988, p. 90.

28. Es interesante notar que Famerée considera que Congar (en *Chrétiens désunis*) se deja llevar por un cierto dualismo platónico al hablar de la bajada de las realidades celestiales a la Iglesia terrenal (p. 93 del original francés de Congar). También dice —Famerée— que ese dualismo verbal es compatible con un cierto «monofisismo» eclesiológico (p. 88 de Congar); cfr. J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, Leuven University Press, Leuven 1992, p. 55. Famerée no pone en cuestión la verdad que dice Congar sino los términos, que denuncian un cierto platonismo. Nos preguntamos si esto le vendría de sus contactos y estudios de Florovsky u otros autores ortodoxos.

que ese escenario es parte integrante del ser de la Iglesia²⁹. Con otras palabras, la *unión* de tal «escenario» con el misterio del Cuerpo de Cristo pertenece a la estructura esencial de la Iglesia. Es más, es en él que la Iglesia crece y se forma como comunidad redimida, aunque ese crecimiento y formación esté a enorme distancia de la consumación y recapitulación del misterio eclesial en la Parusía.

La asimetría también se da entre historia y escatología. Es siempre a la luz del misterio recapitulado que Florovsky ve la historia de la Iglesia en su peregrinar terreno. Y lo que más valora de ese peregrinar es todo aquello que fue transfigurado, es decir, todo lo que dejó, en cierta medida, de ser histórico y pasó a ser «eterno», por corresponder al misterio de la vida en Cristo. Por así decir, Florovsky mira mucho más a lo humano divinizado que a lo divino humanizado. Este último siempre lo enfoca en el binomio escatología-en-la-historia.

Observemos tres detalles ilustrativos de la asimetría entre las dos dimensiones de la Iglesia que encontramos en nuestro autor. El primero: trata abundantemente de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, siempre en referencia a la unión de Cristo con cada persona y a la acción de Cristo en los sacramentos, olvidando la dimensión visible de ese cuerpo. El segundo: Florovsky habla de la sacramentalidad de la Iglesia con clara atención a la acción de Cristo y no considerando mucho la alteridad de la Iglesia con respecto a Cristo. El tercero: al hablar de la catolicidad, atiende principalmente a su dimensión interior o cualitativa, no considerando tanto su vertiente cuantitativa o más visible. Es clara su acentuación de la dimensión invisible de la Iglesia, que es la más importante, y el misterio. La dimensión visible es, sin más, el lugar donde la fe descubre el misterio³⁰.

29. «There are also permanent structures, both in doctrine, ritual and institution, which belong to the very *esse* of the Church, and constitute her perennial "form". They are "binding", not as an external "authority", but rather because they express the inward *esse* of the Church in the dimension of her historic existence, which itself is not just a transient "phenomenon" but an integral part of her very being» *Quest* (1961) p. 142. Nos parece clara la influencia de la filosofía platónica en este planteamiento. En el mismo artículo (*Quest*, p. 140), Florovsky dice que el Cuerpo se manifiesta en la dimensión histórica, ahí se ve e identifica, a la vez que trasciende esa dimensión. Para Florovsky la dimensión histórica del Cuerpo de Cristo es signo y materialización corpórea de la comunión divina. También es signo y anticipo de la vida futura (la dimensión sacramental es vista siempre en línea escatológica).

30. El único elemento que nos parece ser una excepción a esta línea marcadamente espiritual e interior se encuentra en el carisma de la jerarquía, que le sobreviene con la ordenación. Se trata de una excepción relativa —en cuanto al planteamiento de Florovsky— porque su base es un sacramento. Para verificarlo, basta ver las referencias a la vida íntima de la Iglesia que encontramos cuando él trata de la transmisión de la verdad en la Iglesia. Sobre la asimetría, cfr. J.B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo XX*, vol. 2, Borla, Torino 1969, pp. 298s.

Nos parece que el panorama presentado explica por qué varios comentadores de Florovsky dijeron que el marco escatológico (toda la temática que tratamos en este capítulo) completa el marco cristológico de su eclesiología (tratado en el capítulo anterior). Pero ese completamiento encierra en sí algunas dificultades al tratar de la dimensión visible de la Iglesia. El acento en lo ya realizado une la cristología y la escatología, dejando en penumbra la condición histórica de la Iglesia. Por parte de la teología católica romana, la Iglesia como cuerpo de Cristo se fue decantando a lo largo de la primera mitad del siglo hacia una postura que respeta la fundamental historicidad de la Iglesia.

3. *El estatuto de la Iglesia militante*

El discurso sobre la dualidad asimétrica nos hizo ver que Florovsky valora poco la dimensión visible de la Iglesia. Esto se debe a su visión «escatológica» de ella, de la que ya hemos dicho algo al hablar de su sacramentalidad. Creemos que esa visión se nos manifiesta muy claramente en una respuesta suya a Congar.

El teólogo ruso sabía que la visión de la Iglesia propia de la Iglesia Ortodoxa había recibido una crítica del teólogo francés, porque descuidaba el estatuto propio de la Iglesia militante³¹. La respuesta de Florovsky reconoció el hecho, pero diciendo que la razón verdadera de esa negligencia era mucho más profunda. Se trataba del fruto de una actitud verdaderamente católica, típica de la teología oriental desde la época de los Padres³². Es decir, no se trataba de una falta de atención por parte de los orientales, sino del resultado de una *phronesis*, que era patrística. Nos parece que Florovsky está tan influenciado por los Padres que no acaba de hacerse cargo de la observación de Congar. No es que la desconsidere, pero —para él— proviene de una *phronesis* más llana. Incluso amigos suyos ortodoxos criticaron su modo rígido de entender la tradición patrística³³. Florovsky considera que su *phronesis* es un modo de ver las particularidades dentro del marco total, lo cual es cierto. Pero, ¿la dimensión visible de la Iglesia es una particularidad?

31. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Chrétiens désunis, Principe d'un Œcuménisme catholique*, Unam Sanctam, 1, Paris 1937, p. 268 y todo el capítulo VI.

32. Cfr. *Corps* (1948) p. 39.

33. Vid. J. MEYENDORFF, *Prefacio*, en *Vie*, p. xxxvii; el prefacio, inicialmente en ruso, fue publicado en 1980.

Florovsky dice que los teólogos ortodoxos prefieren interpretar, incluso el estatuto de la Iglesia militante, en términos de la Iglesia total, que abarca todos los regímenes de salvación³⁴. Al decir esto, Florovsky está volviendo a considerar que la Iglesia militante es un nivel necesario, ciertamente, pero a modo de escenario, o manifestativo. No queremos negar la posibilidad de hacer esa interpretación, pero en ella no queda claro el estatuto de la Iglesia militante.

Florovsky acepta el reproche de que su visión encierra una integración prematura de lo visible. Pero ese reproche se hace, según él, desde el punto de vista histórico³⁵. Ahora bien, para él, la teología completa de la Iglesia no puede estar orientada sólo hacia el estatuto histórico de la Iglesia³⁶. Ciertamente no debe olvidarse tal estatuto, pero no se puede perder de vista —dice— la unidad suprema de todos los regímenes.

«Y la verdadera síntesis que revelará finalmente la esencia misma de la Iglesia no es posible sino en términos de la vida futura, de la era que vendrá. En todo caso, la Iglesia triunfante es sin duda más Iglesia que la Iglesia militante en sus limitaciones históricas. Y, después de todo, no hay más que una Iglesia idéntica a sí misma a través de todos los regímenes»³⁷.

Este texto expresa claramente el planteamiento de Florovsky y su visión «escatológica» de la Iglesia; la Iglesia idéntica a sí misma a través de las distintas épocas es el Cuerpo de Cristo, que se va manifestando de una u otra forma en la historia. Así, tenemos dos dimensiones de la Iglesia según un binomio de «realidad misterica» y «manifestación visible y real de la realidad misterica» que son indisociables³⁸. Después, Florovsky retrocede en su discurso para establecer una de sus antinomias. En este caso se trata de un doble aspecto, aparentemente contradictorio, que debe afirmarse a la vez.

34. «C'est un souci de voir les particularités dans un ensemble complet, dans un cadre total. Et c'est pourquoi les théologiens orthodoxes préfèrent toujours interpréter même le statut de l'Église militante dans les termes de l'Église totale, qui embrasse tous les régimes de salut» *Corps* (1948) p. 39.

35. Vid. *infra*.

36. Creemos que toda la teología católica está de acuerdo con esta afirmación, que comparte con Florovsky.

37. «Et la vraie synthèse qui révélera finalement l'essence même de l'Église n'est possible qu'en termes de la vie future, de l'âge à venir. En tous cas, l'Église dite triomphante est sans doute plus Église que l'Église dite militante dans ses limitations historiques. Et après tout, il n'y a qu'une seule Église identique à elle-même à travers tous les régimes» *Corps* (1948) p. 40.

38. Ofrece alguna dificultad la aplicación de la clave teándrica a este binomio.

«Hay siempre exageraciones a evitar. Hay siempre dos peligros a evitar: por una parte, el peligro de un *hiper-historicismo*, cuando se concentra toda la atención sobre el estatuto histórico de la Iglesia; por otra parte, el peligro de un *hiper-escatologismo*, que tiende a desestimar el valor de lo que ya fue adquirido y que reenvía al fin de los siglos no sólo la realización final, sino toda la realidad verdadera. Estas dos concepciones opuestas tienen en común una falta de visión sintética: ahí se separa a ultranza esos dos planes o esos dos “régimenes” de la Providencia: *la historia* y *la escatología*. Ahora bien, el mensaje verdadero de Cristo es precisamente que ellos están íntimamente unidos e implicados. Incluso *in statu viae* la Iglesia está ya a la vez *in statu patriae*. Este “a la vez” es el centro de gravedad. En todo caso, es sólo el *status patriae* el que puede clarificar y explicar el *status viae*, la peregrinación de combate sobre la tierra»³⁹.

Florovsky se está refiriendo, en cuanto a la tendencia histórica, a los católicos; en cuanto a la escatológica, a los protestantes⁴⁰. Se trata de un cambio en su argumentación, porque se está dedicando a reafirmar la unidad de las dos dimensiones⁴¹. Con otras palabras, Florovsky había empezado por defender una visión global a la luz del misterio, con la cual termina también su argumentación: la Iglesia *in via* debe ser interpretada a la luz de la Iglesia *in patria*. Hasta aquí, no hay novedad en relación a lo que veníamos diciendo. La cuestión delicada es considerar la Iglesia *in via* no como dimensión del misterio, sino como una manifestación del mismo. Por eso Florovsky cree que hay una disociación peligrosa si se valora demasiado el estatuto de la Iglesia en su peregrinar. Lo que no parece tener en cuenta es que la teología católica se acercaba —desde cien años antes— a la misma conclusión, aunque con un planteamiento distinto.

39. «Il y a toujours des exagérations à éviter. Il y a toujours deux dangers à éviter: d'une part, le danger d'un *hyper-historisme*, quand on concentre toute l'attention sur le statut historique de l'Église; d'autre part, le danger d'un *hyper-eschatologisme* qui tend à déprécier la valeur de ce qui est déjà acquis et qui renvoie non seulement la réalisation finale, mais toute la réalité véritable à la fin des siècles. Ces deux conceptions opposées ont en commun un manque de vue synthétique: on y sépare à outrance ces deux plans ou ces deux “régimes” de la Providence: *l'histoire* et *l'eschatologie*. Or, le message véritable du Christ est précisément qu'elles sont intimement unies et mêlées. Même *in statu viae* l'Église est déjà à la fois *in statu patriae*. Cet “à la fois” est le centre de gravité. En tout cas, c'est le *status patriae* seul qui peut éclaircir et expliquer le *status viae*, le pèlerinage de combat sur la terre» *Corps* (1948) p. 40.

40. No lo dice en este lugar, pero lo dice en otros, vid. *Historical Problem* (1963) p. 31.

41. Parece que Florovsky extrema un poco las posturas, en las que ni católicos ni protestantes se sentirían reconocidos. Más que una convicción suya, parece ser una forma de expresar que denuncia su planteamiento. Lo que Florovsky no podía quizá saber en la fecha en que dijo lo que estamos comentando es que muchos teólogos católicos no dudarían en afirmar lo mismo que él.

Para la doctrina católica, el misterio de la Iglesia tiene dos dimensiones que deben afirmarse a la vez. Florovsky, en cambio, afirma la unidad entre el misterio de la Iglesia y su manifestación real en la Iglesia peregrina. Por lo demás, católicos y ortodoxos coinciden en decir que no son iguales los dos vectores de la Iglesia. Y lo mismo cabe decir sobre la consideración de la Iglesia *in via*, que debe ser vista a la luz de la Iglesia *in patria*.

Suponemos que su crítica al hiper-historicismo viene de una interpretación suya de la doctrina católica. Quizá no sin razón, debido a la tendencia a hablar de sociedad perfecta y de visibilidad que emergió de la polémica antiprotestante. Con todo Florovsky no parece tener en cuenta la evolución que la teología católica vivía entonces. La doctrina católica supone que la visibilidad es una dimensión integrante del misterio eclesial y no una simple manifestación suya, incluso si tal manifestación es considerada como instrumento.

En relación al hiper-escatologismo, la crítica de Florovsky se dirige al planteamiento según el cual no hay manifestaciones reales sino en la Parusía. Con esto se niega entidad a las manifestaciones del misterio. El misterio se realiza todo al final, y la sociedad visible no es manifestación de la realidad mistérica; como mínimo, oculta la realidad mistérica.

La argumentación de Florovsky termina reafirmando la unidad entre las dos dimensiones (misterio y manifestación del misterio) y defendiendo que la manifestación del misterio se entiende y clarifica desde el mismo misterio. Se trata de una vuelta a su planteamiento, sin haber entendido la postura católica⁴².

De aquí concluye que la Iglesia *in terris* sólo se puede entender adecuadamente a la luz de su relación con la realidad definitiva de la Iglesia triunfante. Es decir, la vida en la tierra está interiormente determinada por la vida *in patria*, porque el camino debe estar orientado hacia el objetivo, y los dos —camino y objetivo— no se deben oponer. Otro corolario de su planteamiento es la consideración de la acción y administración en la Iglesia como orgánicamente subordinadas a su función sacramental y carismática. En esa línea, serán acciones buenas, rectas y seguras en cuanto que se sitúan en el contexto de la estructura sacramental de la Iglesia como Cuerpo de Cristo⁴³.

42. Creemos interesante hacer constar que esta discusión con Congar aparece al final del capítulo sobre la Iglesia como misterio de la catolicidad, es decir, después de haber tratado de la Iglesia como Cuerpo de Cristo y de su unidad católica.

43. Vid. *Historical Problem* (1963) p. 31.

Creemos, con estas últimas observaciones, haber mostrado la visión escatológica de la Iglesia del teólogo ruso. También creemos haber mostrado que son posibles distintos planteamientos de la visión escatológica.

4. *El problema crucial de la eclesiología*

Para calar bien en el problema, nos permitimos recordar dos puntos importantes de la visión de la Iglesia en Florovsky.

El primero es el nexo íntimo de la Iglesia con Cristo y, por tanto, de la Eclesiología con la Cristología. Pero el concepto de Encarnación en que Florovsky se basa está «expandido» (la expresión es suya). Se trata del dogma calcedoniano pero incluye la vida y la acción de Cristo, mirándola como una unidad: un único movimiento del amor de Dios en dirección al hombre. Este concepto expandido de la Encarnación es la condición de realidad de la Iglesia porque la Iglesia es constituida por los sacramentos y éstos, a su vez, suponen una participación en la muerte y resurrección de Cristo y una comunión personal con Él. Es decir, por los sacramentos cae el «segundo muro divisorio» de Cabasilas, que separa la persona pecadora de Cristo. Al morir, Cristo borró todos los pecados de aquellas personas que ya se encontraban en comunión con Él por naturaleza⁴⁴. Sólo falta que los hombres se apropien realmente de su muerte y resurrección por las vías que Él eligió: los sacramentos. La Iglesia de Florovsky aparece como el fruto, compendio y motivo de este movimiento único de Dios. Sólo así puede ser bien entendida⁴⁵.

El segundo tiene que ver con el misterio teándrico. Para Florovsky el misterio teándrico sigue igual en el Cielo, es decir, el Verbo Encarnado, ahora glorificado, es el mismo que estuvo entre nosotros hasta su muerte en Jerusalén. Sigue siendo Dios y hombre. Es decir,

44. Esa comunión de naturaleza es fruto de la caída del primer muro divisorio que separaba Dios de la criatura humana, lo cual ocurrió con la Encarnación del Verbo (en cuanto unión de la divinidad con la humanidad) que unió nuestra naturaleza a Él. Desde entonces estamos unidos a Él con unidad de naturaleza. Tal unión es la condición de posibilidad de la Iglesia, su base esencial. Para más detalles sobre la visión de Cabasilas, vid. N. CABASILAS, *La Vida en Cristo*, Rialp, Madrid ³1958, especialmente los libros que dedica a la Confirmación y las pp. 54-75.

45. «Only in the complete system of Christology can this basic relationship between the Incarnate Lord and Redeemer and redeemed man be adequately and convincingly explained» *Christ and His Church* (1954) p. 167.

en el eón escatológico la teandría sigue teniendo su plena vigencia, como la tuvo en los días de su carne mortal el Verbo Encarnado⁴⁶.

Si procuramos no separar los dos estados, nos fijamos más en lo que los dos tienen en común. A esto se añade que el estado glorioso—escatológico— es aquél que nos da la clave para una interpretación sintética y total del misterio, según la *phronesis* ortodoxa (y también la católica)⁴⁷. Por lo tanto, al considerar, más que todo, lo común a los dos estados, junto con la visión escatológica, se abre la posibilidad de aplicar la consideración de la teandría *in patria* a la teandría *in via*⁴⁸.

Es decir, desde estos supuestos Florovsky atiende fundamentalmente a la transfiguración de lo humano, vista a la luz de la humanidad en el Cielo (glorificada). Todo lo que sea ver lo humano y lo divino en el eón escatológico le resulta muy facilitado. Al revés, le resulta difícil ver lo humano y lo divino unidos en esta tierra (*in via*) porque siempre los concibe en su verdad a la luz de lo escatológico (de cómo se presentan en el eón que vendrá), y por lo tanto, ahora son como algo pasajero, provisional, de orden real pero más bien manifestativo o «sacramental». Por ejemplo, le cuesta más ver la humillación del Verbo (Fil 2, 5-9) o ver en esta tierra lo divino «humanizado». No es que lo niegue, sencillamente no cabe en su teología catafática. Lo que cabe, al observar la Iglesia *in via*, es lo que se pueda decir sobre lo sacramental, que es lo escatológico en el tiempo⁴⁹. Lo que una determinada acción humana (no sacramental) pueda tener de divino, el hecho de que pueda ser perenne, no se niega. Se niega el poder hablar de ello porque, aunque pueda ser percibido en la *phronesis* de una personalidad católica, no puede ser totalmente explicado con palabras humanas.

En resumen, para Florovsky la doctrina católica sobre la Iglesia debe construirse de modo que muestre suficientemente el carácter *sacramental* de la nueva existencia: lo definitivo en la historia.

46. Esto mismo lo veíamos al considerar la discrepancia entre Florovsky y Cerfaux sobre la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo. Cerfaux decía que no se debe retrotraer el Cuerpo glorioso de Cristo hasta la Encarnación y Florovsky cree que sí, en razón de que Cristo es el mismo antes y después, independientemente de la consideración del estado encarnado o glorificado del Señor. Con otras palabras: los dos estados no deben separarse tanto. Cfr. *Christ and His Church* (1954) p. 166.

47. Esto es lo que hemos entendido por visión escatológica o marco escatológico desde donde atisbar el misterio.

48. La doctrina católica, defendiendo la segunda premisa, presta mayor atención a la diferencia entre los dos estados.

49. Así los sacramentos, vistos como actuaciones de Cristo en la historia.

Terminadas las dos consideraciones que queríamos hacer, pasamos al problema crucial de la Eclesiología de Florovsky: la continua presencia de Cristo Redentor en el mundo. Es desde esta realidad que Florovsky ve la Iglesia *in via*. La fuerza y poder de la Iglesia militante está basada en la presencia actuante y misteriosa de Cristo, que la hace Cuerpo de Cristo, siendo Él su Cabeza.

«El problema definitivo y crucial de la Eclesiología es precisamente describir y explicar el modo y carácter de esta "presencia". La epístola a los Hebreos, junto con la Epístola a los Efesios, parece ser el punto de partida más apropiado para la Eclesiología»⁵⁰.

Y Florovsky no dice más. Pero podemos hacerlo nosotros recordando algo de lo que ya hemos dicho. En efecto, ya hemos visto que esa presencia de Cristo es «sacramental» y, para nuestro autor, esto quiere decir presencia de lo escatológico en la historia. También hemos visto que Florovsky sigue una determinada interpretación patrística de la epístola a los Efesios en lo que respeta al «pleroma», que deja en penumbra la acción de la Iglesia como instrumento unido a Cristo para la salvación del mundo. En fin, hemos comprobado cómo nuestro autor subraya la unión entre Cristo y la Iglesia, fruto de sus principios eclesiológicos, más que de una visión únicamente bíblica.

Es decir, la Iglesia en cuanto congregación de los santos y comunión con Cristo en un mismo Cuerpo parece clara y diáfana. Sin embargo, en cuanto convocación de todos los hombres, la Iglesia que Florovsky ve está enfocada desde Cristo, por lo que toda su actuación es interpretada como acción de Cristo. Florovsky sabe que hay elementos humanos, pero su visión, teniéndolos en cuenta en cuanto que existen, sólo se atiene a lo divino, o a lo humano divinizado según el enfoque escatológico⁵¹. Usando una expresión más actual, Flo-

50. «The crucial and ultimate problem of Ecclesiology is precisely to describe and to explain the mode and character of this "presence". The Epistle to the Hebrews, together with the Epistle to the Ephesians, seems to be the most appropriate scriptural starting point for Ecclesiology» *Christ and His Church* (1954) p. 168.

51. Toda la estructura de la Iglesia *in via* tiene una razón de ser sobrenatural: la salvación. Lo que Florovsky hace es valorar mucho la causa principal, por lo que se le escapa la contextura visible y compleja de la Iglesia. Todo es visto como causa instrumental sin más, estrechamente unida a Cristo. «Indeed, the Church is a historical entity, visible and temporal, a phenomenon in the human dimension. But the "historicity" of the Church is at once also her ultimate "super-historicity", for it is a historicity of the divine Presence» *Obedience and Witness*, en R. C. MACKIE-Ch. C. WEST (eds.), *The Sufficiency of God. Essays on the Ecumenical Hope in Honor of W. A. Visser 't Hooft*, The Westminster Press, Philadelphia 1963, p. 66.

rovsky mira principalmente a la *Ecclesia de Trinitate*, y, cuando ve la *Ecclesia ex hominibus*, valora lo que cae bajo la luz escatológica.

Por lo tanto, la crítica de Congar parece justificada. Pensamos que la postura de Florovsky se explica por su modo de utilizar la teandría y por el influjo de la filosofía platónica (que lleva a ver la Iglesia peregrina como una concreción de la totalidad del misterio que subsiste en el Cielo y se va manifestando, siempre idéntico a sí mismo, a lo largo de las épocas históricas).

En otra óptica, para Florovsky el organismo humano de la Iglesia es, sin lugar a dudas, instrumento de santidad. También tiene en cuenta su desproporción ante los dones que confiere. Ésta la presenta muchas veces según una de sus antinomias. Parece menos claro al considerar la dimensión visible de la Iglesia *in via*. Por ejemplo, Florovsky no se explica que en un mismo organismo haya santos y pecadores (basta mirar a la historia para comprobarlo) y a la vez sea algo querido por Dios. Esto se expresa claramente en la cuestión de la existencia de santos y pecadores en la Iglesia *in via* o, si queremos, de la imperfección⁵².

Künkel hace notar que Florovsky sólo habla una vez, en toda su obra, de que los hombres reunidos en la Iglesia son redimidos y a la vez pecadores, por lo que la Iglesia sería un *corpus permixtum*. Al decirlo, está marcando una diferencia fundamental entre Cristo y la Iglesia. Con todo —sigue Künkel— después de decir esto, Florovsky sostiene lo contrario al afirmar que la Iglesia *es* el más allá, el Cielo ya presente⁵³. Así, concluye Künkel, la única diferencia entre la Iglesia y la comunión eterna con Dios es el número de personas que pertenecen a ella. Künkel matiza su observación al indicar que Florovsky reconoce que la Iglesia no es pecadora en sí, sino sólo con respecto a unos miembros singulares. A la vez, cree que Florovsky no distingue la unión de Cristo a la Iglesia y la unión del Verbo a su Humanidad Santísima. La razón de esta confusión —para Künkel— estaría en la indebida polarización de Florovsky en la imagen bíblica de Cuerpo de Cristo y en su visión estrecha de la Iglesia como complemento de Cristo (en que casi olvida la actuación humana)⁵⁴.

Con razón, Williams dice que, cuando Florovsky trata de relacionar la humillación histórica de la Iglesia *in via* con su triunfo como

52. Esto se hace más importante en la medida en que, por ejemplo, se absolutice la enseñanza de los santos y maestros en la Iglesia. Sus enseñanzas pueden ser verdaderas, pero eso no quiere decir que hayan dicho todo, o se tenga de mirar la verdad desde su planteamiento para hacer la única teología solvente.

53. El lugar citado por Künkel es *Corps* (1948) p. 23, ya citado y comentado por nosotros.

54. Cfr. C. KÜNKEL, *o.c.*, pp. 413-416.

reino de Redención, está intentando contestar a una antinomia de su pensamiento. Según ésta, por un lado las personas son sujetos de salvación, esto es, se salvan o se condenan. Por otro lado, esas mismas personas constituyen la comunidad humana y la comunidad sobrenatural de la Iglesia. Es decir, la Iglesia es a la vez la comunidad de los que pueden morir y la comunidad de los que han sido salvados⁵⁵. Creemos que esto manifiesta en cierta medida una de las dificultades que proviene de su planteamiento.

III. LA MISIÓN DE LA IGLESIA EN EL MUNDO

Para el estudio de la misión de la Iglesia en el mundo según la visión de Florovsky nos basaremos en el trabajo de Williams⁵⁶.

1. *Los supuestos de Florovsky*

Florovsky nos muestra su discurso sobre las antinomias de la vida cristiana *in via* en su obra más importante sobre la cuestión «*Antinomies of Christian History: Empire and Desert*»⁵⁷. Se trata de un estudio histórico sobre el planteamiento patrístico latente en la huida al desierto y en la creación del Imperio cristiano con Constantino. En él encontramos el típico método florovskiano: ante la cuestión del sueño utópico de la alianza de la Iglesia con el mundo, más particularmente de la acción conjunta de la Iglesia y de las estructuras nacionales, acude al dilema Imperio-desierto, muy actual en la época patrística, para de ahí sacar enseñanzas para la visión de la Iglesia en el mundo actual. Queda un interrogante metodológico: ¿los Padres hubieran hecho lo mismo si vivieran en el siglo XX? ¿no habrá otros parámetros que considerar?⁵⁸.

55. Cfr. G. WILLIAMS, en A. BLANE (ed.), *o.c.*, p. 316.

56. Cfr. G. WILLIAMS, *o.c.*, pp. 324-328. Siempre que nos referimos a Williams, se entiende que estamos refiriéndonos a este lugar. También pueden verse comentarios útiles a la misión de la Iglesia en las obras de Lelouvier y de Maloney, aunque nos pareció más completa la versión de Williams.

57. En GOTR 3/2 (1957) 133-159, hacemos notar que ya en 1948 aparece un primer tratamiento del tema en la última parte de *Corps*, pp. 55s.

58. Estas preguntas nos vienen a la mente a partir de una observación de John Meyendorff sobre Florovsky. Meyendorff se pregunta si Florovsky no habría sido excesivamente rígido al entender la tradición patrística, identificándola con la tradición. Aunque Meyendorff se está refiriendo a «Vie», nos parece que es posible extender esta pregunta a otros trabajos de Florovsky; cfr. J. MEYENDORFF, *Introduzione all'edizione russa*, en G. FLOROVSKIJ, *Vie della teologia russa*, Marietti, Genova 1987, p. xxxvii.

En este artículo, Florovsky dibuja la vía por la cual la Iglesia Ortodoxa debería seguir en Estados Unidos. Ese camino tiene dos límites —«antinómicos»— entre los cuales la Iglesia debe seguir su rumbo, sin caer en ninguno de ellos. Así, la Iglesia debe encontrar su camino entre el compromiso con el mundo (la idea de Imperio regula este lado de la cuestión), y la separación del mundo hacia el campo del ascetismo monacal (aquí estamos ante la idea del desierto). En todo el discurso la Iglesia aparece como un cuerpo heterogéneo en el mundo, teándrica, y no hay una dirección clara porque el ideal de la perfección es esencialmente escatológico.

«Estos fallos históricos del Cristianismo no deben, sin embargo, esconder el carácter absoluto y decisivo del ideal cristiano que aspira a un mundo enteramente cristiano. Ahora bien, este problema no tiene solución en la historia, porque el ideal de la perfección es esencialmente un ideal escatológico. En el plano histórico se puede dar un principio regulador, pero nunca un principio “constitucional”: un principio de “discriminación” [discernimiento], no un principio de construcción. No se trata del derrotismo cristiano, es más bien, por el contrario, el maximalismo más consecuente»⁵⁹.

Por eso, no debemos esperar de él unas indicaciones claras del camino que la Iglesia debe seguir en el mundo, y encontraremos muchas observaciones y reparos a las soluciones que se dieron históricamente.

La época normativa para Florovsky en lo que respecta a las relaciones de la Iglesia con el mundo son los siglos IV a VI. Es la época del monaquismo y del Imperio en proceso de cristianización, la época en que fragua la síntesis patrística definitiva, donde se reconocen las potencialidades de la creación para el hombre liberado por Cristo junto con la insuficiencia de cualquier esfuerzo humano ante el juicio definitivo. En lo que respecta a la actitud de la Iglesia de distanciar de la política —muy querida por Florovsky—, el periodo que más prefiere es el preconstantiniano.

Williams considera que el pensamiento de Florovsky sobre la acción social es un corolario de su visión de la Iglesia en la historia, en-

59. «Ces échecs historiques du Christianisme ne doivent pourtant pas cacher le caractère absolu et décisif de l'idéal chrétien qui aspire à un monde entièrement chrétien. Or, ce problème n'a pas de solution dans l'histoire, car l'idéal de la perfection est essentiellement un idéal eschatologique. Dans le plan historique on peut donner un principe régulateur, mais jamais un principe “constitutionnel”; un principe de “discrimination”, non un principe de construction. Ce n'est pas là du défaitisme chrétien; c'est, au contraire, le maximalisme le plus conséquent» *Corps* (1948) p. 57.

tre la Creación y el *eschaton*. Por eso dice, y no podemos dejar de estar de acuerdo con él, que la obra de Florovsky «*The Social Problem in the Eastern Orthodox Church*», donde se condensan sus ideas sobre la acción del cristiano en la sociedad, no es más que un replanteamiento o representación del tema de la misión de la Iglesia en el mundo.

2. *El lugar y misión de la Iglesia en el mundo*

Para Williams, Florovsky rechaza toda visión que limita la vida cristiana al campo de la vida eterna, del alma y del espíritu⁶⁰. Esto quiere decir que la misión de la Iglesia no se confina a la vida espiritual, teniendo también algo que decir en la vida del mundo en general. Sin embargo, continua, Florovsky no escribió mucho sobre la Iglesia y el mundo. De hecho insiste en que la Iglesia está separada, si no del mundo, al menos de la mundanidad y, más específicamente, de los utopismos y del milenarismo⁶¹.

Florovsky no dice que la Iglesia esté fuera del mundo en cuanto *cosmos*, criatura creada por Dios y que es buena. La Iglesia está separada del mundo en cuanto «fenómeno humano»⁶². El razonamiento de Florovsky parte de la reivindicación total y radical del hombre por parte de Dios, que se concreta en la nueva vida del cristiano. La Iglesia da testimonio de ello y tiene por misión organizar esa nueva vida. Ésta lleva el cristiano a ser extranjero en este mundo y, en consecuencia, la Iglesia se sitúa en un lugar opuesto al mundo⁶³.

60. Cfr. *Social Problem* (1951) pp. 140s.

61. Con utopismo Florovsky entiende el espíritu latente a varios fenómenos que olvidan el logro de una mente común a semejanza de los Padres. Por ejemplo: la occidentalización de la Iglesia Ortodoxa en el periodo petrino, los sueños de Soloviev de una Iglesia universal y libre bajo el Papa y el Zar, el planteamiento eclesiológico de cuño estatalista (que Florovsky considera ser el planteamiento romano), el idealismo alemán y, en el ámbito ecuménico, el deseo de dar un significado eclesial al Consejo Ecuménico de las Iglesias.

62. Entran en este concepto de mundo la organización social, económica y política, las actividades del hombre en cuanto «ciudadano», etc. Para más detalles sobre el concepto de mundo vid. *Christianity and Civilization*, en SVSQ 1/1 (1952) 13-20, recogido en sus obras completas, vol. ii, pp. 121-129; también se puede ver el mismo enfoque en *Empire and Desert* (1957) y en *Social Problem* (1951). Es claro el peso de la visión monástica en su planteamiento. En esta misma línea, es aleccionador el comentario de Le Guillou: «Esta plenitud interior del cristianismo, sostenido en su totalidad por la liturgia y el monaquismo, entraña finalmente el peligro de encerrarse en su propia perfección. Su grandeza reside en que se construye totalmente sobre su interioridad, pero ello constituye también su límite, pues se niega a contemplar el mundo en sus propias estructuras; rechaza el mundo y toda perspectiva humanista» M.-J. LE GUILLOU, *Misión y unidad*, Ed. Estela, Barcelona 1963, p. 152 (la cita no se refiere directamente a Florovsky, pero arroja luz sobre lo que queremos decir).

63. Cfr. *Corps* (1948) p. 55; *Social Problem* (1951) p. 142 y *Empire and Desert* (1957) pp. 133s.

Pensamos que esta actitud le lleva a rechazar una «humanización» (para él excesiva) del misterio eclesial. Si consideramos los peligros que apunta (los utopismos), hemos de concordar que no le faltan razones para hacerlo. Pero esa atención que tributa al misterio verdadero de la Iglesia le deja algo incómodo al tratar de la Iglesia en el mundo. Nuestro autor considera que la Iglesia tiene una misión que va más allá de la salvación del hombre, alcanzando el mundo. Pero la Iglesia de Florovsky está separada del mundo⁶⁴, su lugar es otro. Esto supone una tensión antinómica.

«La vida de la Iglesia en la historia y su misión son profundamente antinómicas, y esta antinomia jamás será resuelta o solucionada en el plano de la historia. Ella es más bien una referencia constante a lo que “vendrá” en la vida futura»⁶⁵.

Florovsky nos dice que cuando la Iglesia llega a comprender su papel peregrinante —es decir, el sentido de la antinomia latente a su lugar y su misión en el mundo—, nunca intenta abrir la puerta sellada del paraíso terrenal. Lo que hace es preocuparse, como Iglesia, de toda la humanidad y a todos los niveles, a la vez que permanece monástica, como movimiento de resistencia permanente en la sociedad cristiana.

3. *La Iglesia como nuevo orden social*

Para Florovsky, la *koinonia* era la categoría básica de la existencia cristiana en la Iglesia de los primeros siglos. Esto quería decir que la Iglesia no era «fundamentalmente» una doctrina ni un modo de comportarse ni un mensaje, que los fieles debían seguir. Todos los fieles tenían conciencia de ser miembros del único Cuerpo de Cristo, de ser pueblo elegido que peregrina en este mundo. Por eso, incluso como sociedad histórica llamada a perdurar hasta el fin de los siglos, la Iglesia estaba llamada a separarse del mundo porque había entrado en él como un nuevo *ordo* social.

La comparación de la Iglesia con Israel clarifica su idea. Decía Florovsky que la Iglesia es más que Iglesia, así como Israel era a la vez

64. «N'étant pas de ce monde, l'Église du Christ ne peut être “en ce monde” qu'en opposition permanente, même si elle réclame seulement la réforme ou la régénération de l'ordre existant. En tout cas, ce qu'elle réclame doit être radical et total» *Corps* (1948) p. 55.

65. «La vie de l'Église dans l'histoire et sa tâche sont profondément antinomiques, et cette antinomie ne sera jamais résolue ou surmontée sur le plan de l'histoire. Elle est plutôt une allusion constante à ce qui est “à venir” dans la vie future» *Corps* (1948) p. 56.

Iglesia y nación. Lo decía al interpretar el problema de las relaciones entre Iglesia y Estado.

«Sería completamente equivocado interpretar la tensión entre los cristianos y el imperio romano como un conflicto entre la Iglesia y el Estado. De hecho, la Iglesia cristiana era más que “una Iglesia”, tal como el antiguo Israel era a la vez una “Iglesia” y una “nación”. Los cristianos también eran una nación, un “pueblo peculiar”, el Pueblo de Dios, *tertium genus*, ni judíos ni griegos. La Iglesia no era sólo una “comunidad reunida”, o una asociación voluntaria sólo para fines religiosos. Era, y reclamaba ser, una “sociedad” distinta y autónoma»⁶⁶.

Por lo que acabamos de mostrar, el teólogo ruso concluía que la existencia de la Iglesia se obra corporativamente y eso es algo esencial a ella misma. Hay un *ethos* de segregación espiritual inherente a la misma estructura de la fe cristiana, como ocurría en el Israel antiguo⁶⁷.

66. «It would be utterly misleading to interpret the tension between Christians and the Roman Empire as a conflict or clash between the Church and the State. Indeed, the Christian Church was more than “a church”, just as ancient Israel was at once a “church” and a “nation”. Christians also were a nation, a “peculiar people”, the People of God, *tertium genus*, neither Jew nor Greek. The Church was not just a “gathered community”, or a voluntary association, for “religious” purposes alone. She was, and claimed to be, a distinct and autonomous “society”» *Empire and Desert* (1957) pp. 135s. Florovsky lo dice en el contexto del estudio histórico sobre las ambiciones divinas del Imperio Romano, en que la religión era parte del estado y, por eso, de la política. Esta fue la raíz de la tensión entre la Iglesia y el estado, no el hecho de ser sociedades distintas, como aún hoy es entendido por muchos. En esta línea, lo que ha cambiado fue la idea de estado, no la idea de Iglesia, pero no estamos seguros de que Florovsky haya profundizado sobre este cambio, estando sí atento a responder a los que hablan de dos sociedades completamente separadas. Por eso, la solución del Imperio cristiano aparece como una sustitución del paganismo por el cristianismo: dos poderes en una única sociedad cristiana y no dos sociedades distintas. Lo mismo pasaba con el antiguo Israel, una única sociedad, que era a la vez reino e Iglesia (vid. *Empire and Desert*, p. 139).

67. «To build up the Church of Christ means, therefore, to build up a new society and, by implication, to re-build human society on a new basis» *Social Problem* (1951) p. 131. O bien: «The Early Church was not just a voluntary association for “religious” purposes. It was rather the New Society, even the New Humanity, a *polis* or *politeuma*, the true City of God, in the process of construction. (...) The church was conceived as an independent and self-supporting social order, as a new social dimension, a peculiar *systema patridos*, as Origen put it» *Idem*, p. 132 vid. también *Empire and Desert* (1957) pp. 133s. En un documento escrito con ocasión de la Asamblea de Amsterdam (1948), Florovsky decía que la mayor tentación a la que debía resistir el cristianismo era el «cristianismo aplicado». Lo entendía como reacción al desafío del mundo, como una pérdida de iniciativa. Eso suponía medir el mundo y las cuestiones tratadas con medidas humanas, por lo que preconizaba no fijarse en las estrategias sino en la verdad y en la voluntad de Dios. Para Florovsky la verdadera fuerza del cristianismo está en su alteridad en relación al mundo: es un mundo *a se*, cosa que cree que se olvida con mucha facilidad. Llega a decir que nos estorba el miedo a desgajarnos del mundo. Cfr. *Ecumenical Aims and Doubts* (1948) pp. 22-27.

«El Cristianismo es la Iglesia, es decir una comunidad, el nuevo Pueblo de Dios, que construye su vida corporativa según sus propios principios. Y esta vida no puede ser dividida en sectores, de los cuales algunos podrían estar regidos por cualesquiera otros principios heterogéneos. No se puede servir a dos maestros, y una doble alianza es una solución miserable. También se han buscado soluciones mixtas, de compromiso: o bien se redujo el cristianismo a una piedad individualista y no se buscó en la Iglesia más que consolación. Ahora bien, así no sólo se separa el estado de la Iglesia, sino que se separa de la Iglesia toda la vida de fe»⁶⁸.

Esta idea es consecuencia de su visión de la Iglesia que mana de los sacramentos y de su idea de la sacramentalidad de la Iglesia. Por ejemplo, sobre los sacramentos, Florovsky dice que los primeros cristianos tenían la convicción de que, por el bautismo, se separaban de este mundo. Permaneciendo en él, pero sin entregarse a él. Estaban socialmente comprometidos con la Iglesia y no con el mundo y, en este sentido, estaban fuera de la sociedad.

Encontramos aquí una idea fuerte del Bautismo. El Bautismo aparece lleno de capacidad para realizar esa nueva sociedad, a la vez que separa del mundo. Lo que no se ve tanto en nuestro autor es la idea del Bautismo como fuerza que eleva el mundo actual sin que éste deje de ser lo que es. En todo caso, Florovsky reconoce que es posible realizar la nueva creación en este mundo. Pero lo realizado tendrá siempre un significado ambiguo: puede ser un logro ascético, pero también puede ser una falacia o un abuso. Y no da una solución positiva a la cuestión, porque —en nuestra opinión— el peso escatológico de la perfección le domina.

4. *Dos soluciones*

En su preocupación por el mundo, la Iglesia encontró dos soluciones para realizar su misión: el Imperio y el desierto (o monasterio). Las dos reúnen las simpatías de Florovsky por razones diversas.

68. «Le Christianisme est l'Église, c'est-à-dire une communauté, le nouveau Peuple de Dieu, construisant sa vie corporative selon ses principes propres. Et cette vie ne peut être scindée en secteurs, dont certains pourraient être régis par n'importe quels autres principes hétérogènes. On ne peut pas servir deux maîtres, et une double allégeance est une misérable solution. On a aussi recherché des solutions mixtes, des compromis: Ou bien on a réduit le Christianisme à une piété individualiste et on n'a cherché dans l'Église que la consolation. Alors, ce n'est pas seulement l'Etat qu'on sépare de l'Église, mais c'est la vie entière de la foi que dégénère dans un piétisme rêveur» *Corps* (1948) p. 57.

La primera, por estar muy acorde con la misión de la Iglesia en el mundo y la segunda por corresponder a la esencia de la Iglesia.

El Imperio suponía la existencia de una única sociedad con dos poderes que provenían de Dios, a semejanza del Israel de la Antigua Alianza. El problema surgió —según Florovsky— cuando el poder temporal reclamó realizar determinados deberes cristianos como misión y derecho suyos, en razón de ser un poder cristiano. Esto suponía decir que lo secular era, en cierto sentido, sagrado. Con otras palabras, en una sociedad cristiana no hay nada simplemente secular. Florovsky valoró positivamente la ambición de aquellos que defendieron esta solución, aunque se trataba —a su modo de ver— de una solución ambigua.

El movimiento monástico surge como reacción a la solución imperial o teocrática, vista como una rendición de la Iglesia al mundo. Este movimiento no era tanto una huida del mundo, como el intento de edificar la nueva sociedad fuera del Imperio. Florovsky creía que la idea de la Iglesia como un nuevo *ordo* social —sociedad independiente— había permanecido en el movimiento monástico. El monasterio era una «pequeña Iglesia»⁶⁹. El monaquismo viene a ser para él una experiencia «socialista» peculiar, voluntaria, con una obediencia fundada en el amor. Los monasterios eran a la vez comunidades de culto y grupos de trabajo⁷⁰. Es la realización libre de la fraternidad de amor, imagen de la Iglesia. Ante el descalabro social del siglo IV —nos dice Florovsky—, S. Basilio fundó monasterios, porque pensaba que esa era la solución para refundar la sociedad en el espíritu del amor. El hombre necesita una sociedad para crecer y el monaquismo se la daba. No se trataba, por tanto, de una búsqueda de perfección más elevada, para unos pocos, sino de un intento de dar una dimensión propiamente humana a la vida del hombre. Los monjes huían del compromiso con el mundo (incluso del mundo cristianizado), rehusaban el mundo con todas sus riquezas. Su principal objetivo no era hacer votos, sino llevar a la perfección los votos

69. Cfr. *Social Problem* (1951) pp. 132s.

70. El trabajo era visto como algo importante, remedio del ocio, en consonancia con la vocación inicial del hombre. Con resonancias morales claras: el trabajo no debería ser egoísta, debería ser realizado para todos, con vistas al bien común, como expresión de solidaridad social y base del servicio social y de la caridad, basado en el desprendimiento de los bienes temporales y sin propiedad privada. En esto Florovsky depende directamente de S. Basilio y de S. Juan Crisóstomo. Cfr. *Empire and Desert* (1957) pp. 148s. Florovsky llega a citar a S. Juan Crisóstomo diciendo que los monasterios debían existir ahora en orden a que un día todo el mundo pudiera ser como un monasterio. Así se entiende mejor que la solución monástica era *provisional*, como dice en *Corps* (1948) p. 56.

bautismales⁷¹. Por más sorprendente que parezca —sigue diciendo Florovsky— el modo de vida cenobítico era visto entonces como obligatorio para todos los cristianos, incluso los casados. S. Juan Crisóstomo afirmaba que la sociedad cristiana podía ser construida como un tipo de monasterio. Esto no quería decir que todos se fueran al desierto, sino que los cristianos tenían que reconstruir la sociedad existente según el modelo cenobítico⁷². Así, los monasterios surgían como un intento de reformar el mundo fuera del Imperio (no en cuanto lugar geográfico y sí en cuanto compromiso con el mundo existente), que consideraban estar edificado sobre una base equivocada⁷³.

Resulta clara la dependencia que nuestro autor tiene de S. Basilio y de S. Juan Crisóstomo porque ve los monasterios como pequeñas Iglesias y el modo de vida cenobítico como la expresión coherente de la vida cristiana bautismal. Tanto la solución monástica como la imperial son respuestas a un mismo problema y parten de un mismo planteamiento eclesiológico básico en Florovsky: la Iglesia es un *ordo* nuevo, separado del mundo.

5. *El camino de la Iglesia en el mundo*

En cuanto al compromiso de la Iglesia con el mundo, Williams sostiene que Florovsky era muy escéptico sobre su efectividad. Aquí hay que precisar un poco la cuestión.

Por un lado, Florovsky ve la Iglesia como comunidad de la nueva humanidad, los primogénitos de la nueva creación o, si queremos, nuevo *ordo* social. Por eso, la Iglesia tiene como misión continuar la acción de Cristo, que es la innovación de toda la creación. Por otro lado, la Iglesia realiza esa misión en dos dimensiones: apocalíptica y escatológica. Con la primera se refiere al anuncio y testimonio de la realidad salvífica de la Iglesia. Este anuncio lo ve como un juicio sobre el mundo porque señala su pecado. Por tanto, esta dimensión muestra una Iglesia separada del mundo y ante él. Con la segunda se refiere a la donación de las realidades últimas por los sacramentos, que son la fuerza transfiguradora de lo profano en sagra-

71. Sobre el monaquismo como plena realización del bautismo, es decir, del ideal cristiano común, cfr. *Cristianity and Civilization* (1952) pp. 124s.; *Social Problem* (1951) pp. 133s.; *Empire and Desert* (1957) p. 146s.

72. Cfr. *Social Problem* (1951) pp. 133s.

73. Florovsky cita aquí a S. Basilio sobre la cuestión. Los monges abandonaban la sociedad de este mundo para unirse a otra o, más bien, para actualizar su plena pertenencia a otra comunidad que es la Iglesia. Cfr. *Empire and Desert* (1957) pp. 147s.

do. En esa transfiguración hay un elemento de *metanoia*: negación de este mundo para vivir en la Iglesia. Estas dos dimensiones manifiestan la presencia transformante de Cristo en el Cosmos, que realiza y mantiene la Iglesia como comunidad de amor, separada del mundo.

De lo que acabamos de ver se puede decir que la cuestión del escepticismo de Florovsky no está tanto en lo que la Iglesia hace en términos generales, sino en el compromiso concreto. En este último Florovsky descubre de una forma más viva una tensión: ante el anuncio de la conversión, ¿qué debe aceptar y qué debe rechazar la Iglesia como vehículo de su misión? ¿acaso no es cierto, para Florovsky, que la Iglesia está separada del mundo por los sacramentos? ¿no es ella el nuevo orden separado del mundo, la nueva sociedad, a imagen de la Santísima Trinidad? ¿hasta dónde alcanza la transfiguración del mundo y del hombre? Es precisamente en lo concreto de la cuestión cuando Florovsky manifiesta su silencio. La decisión concreta siempre estará sujeta a la mundanidad del orden actual con sus tensiones y antinomias. El escepticismo de nuestro autor no se basa en la desesperanza de algo que nunca ocurrirá, sino en la incapacidad de la mente humana para dar razón concreta de cómo se realizará. El cómo concreto está envuelto en el silencio de un misterio rodeado de antinomias y tensiones. Por eso, Florovsky aporta sólo soluciones generales. ¿Cuáles? La defensa de una mente común en la Iglesia; buscar las soluciones desde un sentido eclesial renovado en cada cristiano, indicando que ser cristiano tiene consecuencias sociales, culturales y políticas. Es particularmente sugerente su estudio de las implicaciones sociales que se derivan de la liturgia⁷⁴. Lo mismo pasa con el «logro ascético» en el mundo, que es fruto de su personalismo cristiano y de la conciencia de que el hombre está llamado a cooperar en la preparación del reino escatológico incluyendo la eternidad en el tiempo.

Williams también llama la atención sobre otra directiva general de nuestro autor, a saber: en cualquier evento debe darse el primado a la cuestión o dimensión teológica y no al Evangelio social, que sólo confunde a los cristianos. Es decir, ante el mundo, las principales cuestiones que la Iglesia debe tratar son sobre todo teológicas. Esto lo hemos visto ya al estudiar su modo de ver el ecumenismo, su preferencia por las cuestiones relacionadas con la comisión «Faith and Order» y su poca consideración por «Life and Work»⁷⁵. Como ejemplo clarificador de lo que venimos diciendo está su declaración, citada anterior-

74. Cfr. *Worship* (1963) pp. 271s.

75. Cfr. T. FITZGERALD, *Florovsky at Amsterdam: his «ecumenical aims and doubts»*, en «Sobornost» 21/1 (1999) 43.

mente, sobre qué hay de específicamente cristiano en una intervención del Consejo Ecuménico de las Iglesias sobre cuestiones sociales. Para Florovsky, ahí no hay nada que no pudiera haber sido dicho por un grupo de hombres de buena voluntad, es decir, para él eso no es distintamente cristiano⁷⁶. Nos parece que la «especificidad cristiana» no se ciñe a determinados temas y, en cierto sentido, está a disposición de todos los hombres. Esa es una de las razones de la posibilidad de diálogo y apertura de la Iglesia a todos los hombres y al mundo.

6. *El esfuerzo cristiano en el mundo*

Williams continúa afirmando que Florovsky defiende la importancia del esfuerzo cristiano en el mundo, sea religioso, político, social, cultural o cualquier otro tipo de logro ascético. Pasa a explicar que esa postura de Florovsky se basa en su idea de que la Iglesia representa, en anticipo, a toda la humanidad *in via* hacia una nueva creación basada en Cristo, la cual será confirmada y juzgada por Él. La otra base es su visión de la Iglesia como *communio sanctorum*, que le lleva a subrayar las implicaciones sociales de la doctrina de la Santísima Trinidad y de los sacramentos y, por eso, a sentar las consecuencias de ser cristiano. Esta segunda base es consecuencia directa de su modo de entender la Iglesia como *unidad católica*.

Sin embargo, Florovsky no se dedicó tanto a la situación de la Iglesia en el mundo por dos razones. La primera fue considerar que el desarrollo de soluciones concretas de acción cristiana en el mundo es algo posterior a la firme defensa de la Iglesia contra la tentación de los utopismos y de las absolutizaciones históricas. La segunda fue su percepción de la acción cristiana en el mundo como profundamente antinómica, no absolutizable.

Florovsky no indica lo que puede hacer la Iglesia en términos sociales⁷⁷. Por un lado dice que la Iglesia tiene el derecho de decir mucho, pero por otro está la antinomia latente a todo esfuerzo cristiano *in via*. Por eso, Florovsky se ciñe a tres principios generales que comentamos.

El primero consiste en su afirmación de la igualdad de todos los hombres, que deriva de su planteamiento eclesial como un *ordo* igualitario de miembros, todos unidos a Cristo.

76. Cfr. A. BLANE (ed.), *o.c.*, p. 122, cit. *supra*.

77. Maloney y Williams echan de menos este desarrollo por parte de Florovsky. Es decir, Florovsky no precisa cómo y qué implicaciones sociales deben darse del misterio eclesial, ni precisa el comportamiento propio de la Iglesia como corporación y de los cristianos individualmente en lo social y en lo político.

El segundo es la preocupación fundamental de la Iglesia por los necesitados y más desfavorecidos, por ver en ellos a Cristo que sufre y por considerarse a sí misma como Cristo compasivo con el hombre. De ahí surge la idea de la Iglesia como hospital para los enfermos. Florovsky dice que esto tiene consecuencias en relación al mensaje de la Iglesia. Para él la Iglesia está más ocupada en hacer el bien a los que lo necesitan que en pensar lo que hay que cambiar en la sociedad para que haya menos necesitados. Como mucho, muestra a todos la obligación de hacer el bien a los demás, pero no hay elaboración de cómo debería ser la sociedad.

«El énfasis principal era en el servicio directo a los pobres y necesitados, y no en elaborar esquemas para una sociedad ideal. La relación humana inmediata es más importante que cualquier esquema perfecto. El problema social fue tratado siempre como un problema ético; pero la ética estaba siempre fundada en el dogma, en el dogma de la Encarnación y Redención a través de la Cruz»⁷⁸.

¿Por qué razón Florovsky defiende la ausencia de una verdadera doctrina social de la Iglesia? Creemos que la verdadera razón es su fobia a los utopismos deterministas y su valorización del personalismo cristiano. También creemos que su visión de la Iglesia separada del mundo influye en este planteamiento⁷⁹.

Lo más que vemos —y se puede considerar en cierto sentido como doctrina social— es su defensa firme de las implicaciones so-

78. «The main emphasis was on a direct service to the poor and the needy, and not on elaborate schemes for an ideal society. Immediate human relationship is more important than any perfect scheme. The social problem was treated always as an ethical problem; but ethics was founded in dogma, in the dogma of Incarnation and Redemption through the Cross» *Social Problem* (1951) pp. 135s.

79. «The whole situation changes, however, when we come to the foundations of the social order. Christian and secular criteria do not necessarily coincide, and many conflicts do not admit of an easy solution. The strictures of the early and mediaeval church on usury can be, surely, completely justified from an integral ethical point of view. Yet, economically, they were a serious handicap to progress. The early church was unusually severe on trade in general, and not without reason. There were some pertinent reasons on the other side as well. (...) On many issues a conflict between the Christian and the "national" approaches seems to be unavoidable» *Social Problem* (1951) p. 139. Aquí se nota claramente la crítica de Maloney de que Florovsky no profundiza en la cuestión. Pero aparece con claridad la no coincidencia de los criterios cristianos y seculares en los fundamentos del orden social. Ahora bien, si es verdad que tanto la sociedad terrenal como la Iglesia tienen un mismo origen en Dios, nos preguntamos en qué base se puede hablar de una falta de coincidencia entre los criterios de la razón natural y de la Iglesia. Esta pregunta cobra sentido por la abdicación de un razonar sobre mensaje social. Sería una pregunta fuera de lugar si consideráramos sencillamente el hecho histórico del error humano en la percepción de la realidad, para el cual tenemos la ayuda de la revelación y del mensaje de la Iglesia a lo largo del tiempo (lo cual es defendido por nuestro autor en su reafirmación de la competencia de la Iglesia en la esfera social).

ciales del dogma de la Santísima Trinidad y de los sacramentos. De lo que implica vivir en Cristo y pertenecer a su Cuerpo. Pero no encontraremos nada sobre cómo deberían ser las estructuras de la sociedad para que el mundo fuera más justo. Para Florovsky el problema no es la vida diaria de los cristianos en el mundo en su consideración externa. Esa vida es la que es. El problema está en las personas y no en la sociedad.

«El verdadero problema no es “la vida diaria” como tal, es decir, como complejo de situaciones o hechos objetivos y variados, en el cual las personas están inmersas. El problema real es el de las personas en sí mismas. Los cristianos (...) están llamados a vivir diariamente en estas situaciones cambiantes y variadas, y testimoniar y servir en esta vida diaria. Su comprensión e interpretación de esta vida (...) depende de su orientación básica, o incluso más, de su ser en Cristo. Su actitud y conducta, su servicio y acción, dependen de su “ser” cristianos, es decir, una vez más, de su ser “en Cristo”»⁸⁰.

No es que las situaciones aparten o acerquen a Dios, sino que es Cristo quien vive y actúa en el hombre. En la medida en que el hombre vive en Cristo, en esa misma medida realizará la misión de la Iglesia. Pero Florovsky no saca más consecuencias de lo que acaba de decir. La situación de la vida diaria aparece sólo como *contexto* exterior donde se manifiesta o tiene que abrirse camino la vida en Cristo de cada cristiano.

Para él, la ética tiene un fundamento dogmático. Acabamos de ver como expresa muy claramente esa dependencia de la conducta cristiana del hombre en relación a Cristo. Con todo, no desarrolla más esta idea, y la deja al quehacer diario de cada cristiano, que encontrará su camino en la vida diaria. Además, en el mismo lugar las ocupaciones diarias aparecen como tentación o, al menos, bajo el signo de la ambigüedad⁸¹.

80. «The real problem is not about “daily life” as such, that is —as a complex of various “objective” situations or occurrences, in which persons are involved—. The real problem is that of persons themselves. Christians, (...) are called to live day by day in all these manifold and changing situations, and to witness and service in this “daily life”. Their understanding and interpretation of this life, (...) depends upon their basic orientation, or even more than that —upon their “being in Christ—”. Conduct and behaviour, service and action, are conditioned by “being” Christians, that is, once again, by being “in Christ”» *Worship* (1963) p. 272.

81. Florovsky renuncia a considerar aquí que existan leyes propias de la vida diaria (que pertenecen a este mundo «tan ambiguo»). Por eso, es obvio que tampoco las considere en su bondad originaria y como queridas *positivamente* por Dios para el hombre. Esta renuncia, en nuestra opinión, no es algo de lo que nuestro autor se dé cuenta.

El tercero es su visión de la Iglesia como casa espiritual y no como institución autoritaria. Esta idea se relaciona con su defensa de una mente común que es permanente a lo largo de la historia. El objetivo sería la identificación de todos los fieles en un mismo sentir, que parece recordar sus elogios de la vida monástica, donde la obediencia es fruto del amor y de la consecución común de un mismo fin percibido por todos. La Iglesia procuraría, entonces, en el mundo, promover esta *phronesis* común y perenne, como una línea directora de su misión. De ahí su defensa de la unanimidad libre de todos en el amor⁸².

Volvamos a reafirmar que, para Florovsky, la Iglesia no debe proponer (y menos comprometerse) un programa económico o político. La actuación de la Iglesia no es indiferente, es compasiva. La acción de la Iglesia no debe ser positiva en la doctrina social, aunque sí lo es en conducir los hombres hacia las consecuencias plenas de su ser en Cristo.

Hay una visión escatológica dominante en nuestro autor que es fruto de un ascetismo «católico», es decir, muy conectado con la purificación de la mente que llega al sentir eclesial. Esto lleva a valorar todas las cosas, también la acción cristiana en el mundo, con medidas escatológicas⁸³. Lo escatológico ya está aquí, en este mundo, porque Cristo ya vino y venció el mundo; ya se inició la nueva creación. Por eso hay cosas que soportan el test escatológico, fundamentalmente el amor y todo lo realizado por amor. Pero en concreto es difícil indicar lo que permanecerá y lo que pasará. Para hacerlo es necesario ese sentido católico que concede al que lo tiene una capacidad de discernimiento espiritual. Lo cierto es que habrá elementos que serán transfigurados y que tal transfiguración empieza, de algún modo, *in via*.

La antinomia reside precisamente en esta dicotomía entre la insatisfacción de lo mundano, y la realización ya en este eón de lo que vendrá después⁸⁴. El logro ascético (*ascetic feat*) es la puerta de acceso al misterio que Florovsky nos ofrece. Pero Florovsky no da soluciones, sólo hace el diagnóstico y marca los límites por donde debe discurrir la misión eclesial y el empeño del cristiano.

82. Esta visión, con todo su fundamento eclesiológico, fue muy querida a los eslavófilos y a todos aquellos miembros de la *intelligentsia* que se acercaron a la ortodoxia en el cambio de siglo.

83. Según nuestro autor el ascetismo comporta asimismo la redención de la libertad del hombre, en el sentido de que potencia la verdadera creatividad en estrecha cooperación con Dios. Esa creatividad es libre y, por eso, supone una pluralidad de caminos. Con esto, Florovsky vuelve a manifestar su querencia por la visión ascética —planteadas de modo positivo— muy influenciada por el espíritu monástico.

84. Cfr. *Christianity and Civilization* (1952) pp. 129s.

CAPÍTULO IX

CUESTIONES PARTICULARES

Este capítulo, más breve, quiere ilustrar los corolarios que se deducen de la visión de la Iglesia anteriormente estudiada. Nos parece que su utilidad está justificada por la luz que arroja sobre su visión de la Iglesia.

Trataremos del Bautismo y de la Eucaristía en su relación a la Iglesia; después, del poder de ordenar del obispo. A continuación veremos el estatuto de los concilios, la valoración de la Iglesia Católica y, por fin, cómo considera los sacramentos en la heterodoxia (cuestión muy relacionada con los límites de la Iglesia).

I. MINISTERIO Y SACRAMENTOS

1. *Bautismo y Eucaristía en la incorporación a la Iglesia*

Florovsky distingue estos dos sacramentos en el contexto de la incorporación a la Iglesia. Como hemos visto antes, para él la incorporación a Cristo se realiza *específicamente* en la Eucaristía, ya que el Bautismo no es suficiente para construir la Iglesia en su verdad total ni es base suficiente de la unidad. La importancia de la Eucaristía en la incorporación a la Iglesia también se debe al hecho de que la recta celebración de *todos* los sacramentos pertenece a la esencia de ésta, y la Eucaristía ocupa el lugar principal entre ellos.

La razón de esta postura hay que buscarla en el ecumenismo que conoció Florovsky. En ese ámbito, rechazó todo aquello que veía como un intento de minimizar el escándalo de la desunión cristiana, considerándolo un falso irenismo. Así, por ejemplo, el Bautismo como

la base de una cierta unidad incoada (promovida por la Iglesia Católica y algunos protestantes), o la teoría de las tres ramas, que suponía la unidad invisible que no se manifiesta visiblemente¹.

¿Qué visión de unidad está latente en su postura? Se trata de una visión maximalista. Sencillamente, para él unidad quiere decir Iglesia. Ve la Iglesia en su perfección, como Dios nos la enseñó. Por eso prefiere no atribuir unidad —significado eclesial— a las estructuras y teorías vinculadas al movimiento ecuménico. Para él, una reunión de bautizados no es, de suyo y sin más consideraciones, una realidad eclesial. Otra cosa muy distinta sería concluir de aquí que Florovsky considera a los cristianos no ortodoxos como paganos. No sabe qué decir sobre el estatuto que tienen los demás cristianos, que para él es paradójico.

Aparte de su idea de la unidad, otra razón de su postura es la consideración de la unión existente entre los tres sacramentos de la iniciación cristiana. En este sentido, Williams entiende que, para Florovsky, la imagen más importante no es la de *regeneración* bautismal, sino la de *incorporación* al Cuerpo de Cristo en la Eucaristía. Pero, como la validez de la Eucaristía (y de la incorporación a la Iglesia) se basa en la tradición y en el ministerio ordenado, y el Bautismo no depende tanto de tales realidades, le parece que el ecumenismo florovskiano no admite el mismo grado de comprensión que existe en otros autores².

La diferencia entre los dos sacramentos puede ser ilustrada con los textos de Florovsky. Son varios los lugares en que Florovsky defiende que la *unidad católica* tiene su centro, fuente espiritual y salvaguarda en la Eucaristía³. Lo cual nos da una idea clara de la importancia de la Eucaristía en su visión de la Iglesia. Por otro lado, también encontramos textos en que Florovsky defiende que la Iglesia se realiza por los sacramentos, indicando el Bautismo y la Eucaristía⁴. Nos parece que tales textos, más que contradecir la afirmación de Williams, la colocan en su debido contexto, pues Florovsky se niega a hablar de unidad incoada, pero no le vemos considerar paganos a los hermanos separados. Sencillamente veía ahí una paradoja.

1. Cfr. G. WILLIAMS, *o.c.*, pp. 313s.

2. Cfr. *ibid.*

3. «C'est sa présence [du Christ] dans le mystère eucharistique qui sauvegarde magistralement l'unité catholique ou même l'identité du corps» *Corps* (1948) p. 28. O bien, «L'Eucharistie est le centre mystique et la source spirituelle de l'Église et de son unité catholique» *Corps* (1948) p. 36.

4. «L'unité de l'Église est opérée par le moyen des sacrements: le Baptême et la Sainte Cène qui sont les deux "sacrements sociaux"» *Corps* (1948) p. 18.

Finalmente, Florovsky distingue los dos sacramentos en términos parecidos a los indicados por su comentador: «*Un Cuerpo*, (...) es el mejor testimonio a la experiencia íntima de la Iglesia antigua (...). Creció en la mente cristiana a partir de la experiencia sacramental del Bautismo como incorporación, y de la Eucaristía como misterio de comunidad. "Porque nosotros siendo muchos somos un mismo pan y un mismo cuerpo: porque todos nosotros participamos —μετέχομεν— de ese único pan" (1 Cor 10, 17). (...) La Iglesia es un organismo, no sólo una corporación o una congregación. Muchos miembros y un Cuerpo, y la única vida de ese cuerpo»⁵.

Este texto reúne los dos aspectos indicados en los textos anteriores: los dos sacramentos como fuente de la experiencia eclesial, y la atención a la Eucaristía que caracteriza a Florovsky. En este caso, el Bautismo está prevalentemente relacionado con la idea de incorporación y la Eucaristía con el misterio de comunión eclesial. Es claro que Florovsky no quiere separarlos y, a la vez, los distingue. Podemos, por eso, trazar dos líneas: la primera une el Bautismo y la incorporación, y nos conduce a la idea de grupo, congregación o corporación. La segunda une la Eucaristía y el misterio de comunión, y nos conduce a la idea de organismo. En esta tesitura, aflora la visión florovskiana de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, distinta de una visión espiritualista o moral de la Iglesia como conjunto de los que siguen a Cristo.

2. *El poder de ordenar del obispo*

Hemos visto cómo la jerarquía *sirve* a Cristo *ante* la comunidad. Es Cristo quien actúa en el ministro y éste actúa *para* o en favor de la comunidad. La cuestión que queremos precisar sobre el poder episcopal de ordenar ministros, una vez que la jerarquía —según Florovsky— es un órgano *dentro* de la Iglesia y al servicio de la unidad que viene de Cristo, nos llevará a precisar el alcance de la ubicación del obispo en la Iglesia. El texto siguiente ilustra la relación del obispo con su Iglesia y nos ayuda a plantear la cuestión:

5. «*One Body*, (...) is the best witness to the intimate experience of the early Church (...). It grew in the Christian mind from the sacramental experience of Baptism as an incorporation, and of the Eucharist as a mystery of community. "For we being many are one bread and one body: for we all partake —μετέχομεν— of that one bread" (I Corinthians 10: 17). (...) The Church is an organism, not just a corporation or a congregation. Many members and one Body, and the one life of that body» *The Communion of Saints*, en «*Sobornost*» 11 (1936) 18-21, 12 (1936) 3s.; citamos el texto de C.W., vol. xiii, pp. 81s., que se publicó bajo el título «*The Church and the Communion of Saints*».

«Obviamente, el orden episcopal nunca está separado del cuerpo de la Iglesia; no es un sistema autosuficiente puesto que, especialmente al ordenar o consagrar, los obispos actúan siempre como líderes de comunidades locales determinadas. Un obispo jubilado no tiene derecho a ordenar, no porque no tenga “autoridad” o “jurisdicción”, sino más bien porque no representa o lidera una determinada Iglesia local. Por la misma razón las ordenaciones “abstractas”, es decir, las ordenaciones sin un “título” particular, están canónicamente prohibidas (...). Los ministros deben estar unidos y asignados a una grey o congregación particular. Los privilegios del orden deben ser utilizados siempre en el seno de una comunidad particular. La autoridad sacramental es dada a los ministros para sus congregaciones, en la medida en que ellos están con la grey que les ha sido encomendada»⁶.

De aquí se deduce que el episcopado no es sólo un poder al servicio de la Iglesia —diaconía—, sino que debe estar vinculado a una congregación particular. Tal vinculación debe ser actual. Es decir, la estrecha unión del orden episcopal con el cuerpo de la Iglesia se concreta en que cada miembro del colegio episcopal puede actuar en la medida en que tenga asignada una determinada comunidad. Florovsky cree que el 6º canon de Calcedonia (que prohíbe las ordenaciones absolutas) está redactado en esta misma línea: no alcanza sólo a las ordenaciones de obispos, sino que afirma la dependencia del poder efectivo de los obispos a la vinculación a un oficio determinado.

En otro lugar, Florovsky define jurisdicción como la concreción del poder del obispo (en función de la unidad católica) con un cuerpo particular de miembros de la Iglesia. Por eso, fuera de tal «jurisdicción», es decir, considerando el obispo en sí mismo, el poder de ordenar no puede ser practicado porque es inválido⁷.

Puede parecer que Florovsky es un poco rígido en su modo de interpretar el poder de ordenar del obispo, como si sólo fuera efecti-

6. «Of course, the episcopal order is never detached from the body of the Church; it is not a self-sufficient system since, especially in ordaining and consecrating, bishops always act as leaders of definite local communities. A retired bishop has no right to ordain, not because he has no “authority” or “jurisdiction”, but rather because he is not representing or leading a particular local Church. For the same reason “abstract” ordinations, i. e., ordinations without a particular “title”, are canonically prohibited (...). Ministers must be attached and allocated to particular flocks and congregations. The privileges of order must be used always in the midst of a particular community. Sacramental authority is given to ministers for their congregations, as they are with the flock which is committed to their service» *Historical Problem* (1963) p. 32.

7. Cfr. *Sacrament of Pentecost* (1934) p. 194. Nótese que en este lugar jurisdicción no quiere decir lo mismo que en «Historical Problem», cit. *supra*, lo cual nos hace ver como el lenguaje del derecho no tiene un sentido muy preciso para Florovsky.

vo si éste ejerciese su *munus* en una comunidad concreta. Parece que la eficacia de tal poder depende sólo del derecho; pero Florovsky lo ve de otra forma: «El orden y la jurisdicción tampoco pueden estar separados. Por esta razón los obispos titulares o dimisionarios no tienen autoridad para conferir el orden, a no ser por una delegación de los obispos en ejercicio, los cuales están verdaderamente en comunión actual y orgánica con el pueblo fiel»⁸.

Es decir, el poder existe pero debe ser ejercitado en la comunión. Lo que parece menos claro es su tácita consideración de que el obispo emérito no está —en cuanto obispo— en comunión actual y orgánica con el pueblo fiel⁹. La razón que —a nuestro ver— pesa sobre su postura es el temor a que se entienda la jerarquía —y, por ello, la sucesión apostólica— como un sistema separado de la Iglesia o auto-suficiente. Para él, siguiendo el 4º canon de Calcedonia, sólo los obispos que están en su cargo representan verdaderamente a su pueblo y, por eso, pueden realizar ordenaciones en regla. Es decir, los obispos que ordenan lo hacen como colegio que representa toda la Iglesia y como representantes de todo el colegio episcopal (en el caso específico de la ordenación episcopal)¹⁰. Podemos concordar con la intención de Florovsky, pero también podemos cuestionar si sus opiniones son la mejor defensa de la cuestión.

II. LOS CONCILIOS

Para Florovsky —como, por lo demás, para el mundo ortodoxo en general— los Concilios por excelencia son los siete Concilios de la antigüedad, de la Iglesia unida. Aquí pretendemos indagar el modo como los entiende, y para ello ordenaremos la cuestión bajo cuatro puntos de vista, a partir de las referencias a los Concilios en sus obras: eclesial, ortodoxo, magisterial y ecuménico. Cada uno de ellos mira a los siete Concilios desde un enfoque distinto.

8. «L'ordre et la juridiction ne peuvent être séparés non plus. C'est pourquoi les évêques titulaires ou démissionnaires n'ont pas d'autorité pour conférer l'ordre, sauf par une délégation des évêques en charge, qui son vraiment en communion actuelle et organique avec le peuple fidèle» *Corps* (1948) p. 38.

9. Hacemos notar que en este texto Florovsky utiliza el término autoridad en un sentido distinto que en *Historical Problem*. Aquí quiere decir poder de actuar en nombre de la Iglesia que representa. El orden es —en la misma línea— el poder que le viene de Cristo, de ahí que nunca deban separarse, como Cristo y la Iglesia no se separan. Por el contrario, jurisdicción tiene el mismo sentido que hemos visto en *Sacrament of Pentecost*.

10. Cfr. *Corps* (1948) p. 37, donde se encuentra también su referencia al 4º canon de Calcedonia.

La perspectiva eclesial tiene como objeto distinguir los Concilios de otros eventos aparentemente semejantes de la vida civil. La semejanza aparente surgía en el marco de una sociedad cristiana donde el patriarca y el emperador desempeñaban su papel en un mismo horizonte común. La perspectiva ortodoxa busca un modo de distinguir los siete Concilios aceptados por las Iglesias Ortodoxas de los Concilios posteriores al cisma de oriente. La perspectiva magisterial analiza los Concilios dentro de los actos eclesiales que proclaman la verdad de la fe y la guardan con fidelidad. Por fin, la perspectiva ecuménica nos conducirá hacia lo específico de los siete primeros Concilios, que nos permite distinguirlos de los demás concilios habidos en la historia de la Iglesia del primer milenio.

1. *Perspectiva eclesial*

Para Florovsky es cierto que los Concilios son, en cierto sentido, Concilios imperiales. Esto quiere decir que son universales o ecuménicos, porque el Imperio actuaba para el bien de toda la humanidad. El concilio era un gesto de gracia hacia el bien de la fe, que era uno de los objetivos del Imperio en su conciencia de servidor universal de la fe para todo el mundo. Con todo, Florovsky discrepa de los intentos de algunos expertos que querían ver los Concilios como instituciones imperiales situadas en paralelo al Senado. Lo primero —según él— no autoriza lo segundo¹¹.

Florovsky aporta tres razones en su argumentación. La primera: el Senado era una institución y los Concilios eran eventos ocasionales. La segunda: el voto pertenecía a los obispos y no al emperador. El lugar del emperador en el Concilio y en el Senado era completamente distinto¹².

11. Creemos, aunque Florovsky no lo dice, que uno de esos expertos fue su colega en S. Sergio N. Afanassieff, el cual consideró los Concilios en una línea sensiblemente semejante a la indicada. Para más detalles, remitimos a A. NICHOLS, *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966)*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1989, pp. 62-70, donde se expone la doctrina de Afanassieff, bien como a la respuesta de Nichols —muy fundamentada— (pp. 188-197), en que muestra estar de acuerdo con Florovsky al decir que los concilios no son meras instituciones del Imperio que fueron asumidas por la Iglesia.

12. Sobre la intervención del emperador en el Concilio, Florovsky dice que se trataba de un hecho más que de un derecho. Reconoce que existieron abusos, pero los sitúa siempre en el nivel moral. A la vez, el papel activo del emperador se entiende —según él— a la luz de la indivisible comunidad cristiana (una sociedad, dos poderes). Es decir, según Florovsky la indivisible comunidad cristiana se identificaba con el Imperio; vid. *Empire and Desert* (1957) p. 155.

La tercera: en el Concilio los obispos actuaban como jerarcas con autoridad en la Iglesia y no como oficiales del Imperio¹³.

Esta primera perspectiva subraya, por tanto, el lugar del obispo en el Concilio, la eclesialidad del evento y su carácter esporádico.

2. *Perspectiva ortodoxa*

Florovsky considera que los Concilios de la cristiandad dividida se distinguen de los 7 primeros. Analizando los trabajos de «historia de los concilios» de la cristiandad dividida realizados por los historiadores occidentales (protestantes y católicos romanos), llegaba a la conclusión de que estos historiadores habían trabajado con los supuestos de la tradición conciliar de la cristiandad latina. Libre de tales supuestos, el teólogo ruso señaló una diferencia entre los siete Concilios de la antigüedad y los siguientes: los primeros nunca justificaron su poder basándose en el precedente neotestamentario del Concilio de Jerusalén (Hech 15, 28) y en la asistencia del Espíritu Santo¹⁴. Para él los siguientes concilios estaban vinculados al planteamiento occidental, bajo el cual también se había hecho la «historia de los concilios». Por esto, nuestro autor tenía dudas sobre la presencia del Espíritu Santo en cada Concilio y conferencia eclesial de la cristiandad dividida. Como mucho, para él, una asamblea ecuménica o Concilio de ese tipo era un evento divinamente inspirado, pero no un organismo eclesial en sentido fuerte.

Además, sus dudas se refuerzan dentro del movimiento ecuménico, puesto que dentro del Consejo Ecuménico de las Iglesias había una corriente que deseaba dar un mayor significado eclesial a esa institución y a las reuniones que promovía. Esto era considerado por el teólogo ruso como un intento de relativizar o minimizar las desuniones entre los cristianos, abogando por una unidad primordial entre todos. Y uno de los corolarios de la teoría minimizadora de la desunión que él rechazaba era la afirmación que los Concilios eran manifestaciones de una unidad incoada¹⁵.

De esta segunda perspectiva deducimos que los Concilios son organismos constitutivamente eclesiales en los cuales está presente el Espíritu Santo. La «ecumenicidad», en esta perspectiva, ya no quiere decir universalidad geográfica, sino que hace referencia a la *unidad* de la Iglesia.

13. Cfr., para toda la cuestión, *Empire and Desert* (1957) pp. 155s.

14. Cfr. G. WILLIAMS, *o.c.*, p. 314.

15. Cfr. *ibid.*, pp. 313s.

3. *Perspectiva magisterial*

En muchas obras Florovsky habla de los Concilios al tratar de la Iglesia como pilar y fundamento de la verdad. En este contexto, el Concilio aparece como un modo, entre otros, de hacer prevalecer la verdad católica. Se trata, así, de un aspecto del gran capítulo de la perseverancia de la Iglesia en la fe¹⁶.

¿Qué hacen los Concilios? Los Concilios no descubren la verdad, sino que la manifiestan, la reconocen, la proclaman. Buscan dar testimonio de la tradición de siempre y no la controversia doctrinal. Buscaban las formulaciones más acordes para expresar la experiencia eclesial aún no consolidada o «formalizada»¹⁷. Procuraban redescubrir el consenso que había sido oscurecido por el uso de expresiones discordantes. «La verdad no fue descubierta por los Concilios, porque ella nunca fue perdida: más bien fue reconocida ahí una vez más y solemnemente proclamada. Y el valor de esas proclamaciones no reside en su carácter “ecuménico” (...) sino precisamente en su *catolicidad*»¹⁸.

Florovsky nos está diciendo que el valor de los concilios no estaba en la amplia representación de obispos ni en la forma solemne de estos eventos, dos características exteriores que caen bajo la palabra «ecumenicidad»¹⁹. El valor de los concilios está, en cambio, en la *relación* de las proclamaciones conciliares con la verdad de siempre, que es uno de los significados de «catolicidad»²⁰.

De esta tercera perspectiva destacamos que los Concilios son un modo, entre muchos otros, de proclamación de la verdad y de la perseverancia de la Iglesia en la fe. Su valor no reside tanto en ser un modo amplio y solemne de proclamar la verdad, sino en su relación con la verdad que vive en la Iglesia de forma plena. La distinción no

16. «Les manières de cette victoire finale de la vérité catholique sont variées et bien diverses. La convocation des Conciles n'en est qu'une parmi d'autres» *Corps* (1948) p. 52.

17. Vid. *House of the Father* (1926) pp. 73s.

18. «La vérité n'a pas été découverte par les Conciles, car elle n'avait jamais été perdue: elle y a plutôt été reconnue une fois de plus et solennellement proclamée. Et la valeur de ces proclamations conciliaires ne réside pas dans leur caractère “œcuménique”, (...) mais précisément dans leur *catholicité*» *Corps* (1948) p. 51.

19. Nótese que Florovsky habitualmente utilizaba —como aquí se ve— la palabra «ecumenicidad» para referirse a la universalidad geográfica.

20. En esta línea hay que entender el consenso de la Iglesia (vid. *Catholicity* [1934] p. 53), correlativa a la manifestación de la mente común de la Iglesia (vid. *Empire and Desert* [1957] p. 156). Lelouvier considera que para Florovsky lo fundamental del Concilio es el discernimiento y recomendación de los verdaderos Padres, que se hacen así portavoces oficiales de la conciencia del cuerpo; cfr. Y.N. LELOUVIER, *o.c.*, pp. 96s.

es clara, porque lo que Florovsky dice de un Concilio —su relación con la verdad— se puede aplicar a otras formas de magisterio. Esta falta de claridad nos lleva a plantear la pregunta sobre la naturaleza (interior o exterior) de aquello que distingue el Concilio de las demás expresiones de la verdad.

4. *Perspectiva ecuménica*

Ahora cambiamos de punto de vista para interrogarnos por qué Florovsky llama ecuménicos a los siete primeros concilios. Por tanto, la palabra «ecuménico» no quiere decir ya universal, sino la categoría que distingue los siete concilios de los demás concilios y eventos eclesiales.

Florovsky ve los Concilios como una organización que habilitó la Iglesia a actuar autoritativamente en una escala realmente ecuménica (universal). Así distingue los sínodos o concilios provinciales de los Ecuménicos²¹. Pero esta definición es problemática por dos razones. La primera es que define el Concilio con rasgos claramente externos. La segunda es que se trata de una definición *a posteriori*, es decir, después del evento *realizado y recibido* en toda la Iglesia. Florovsky se da cuenta de la primera razón, pero no sabríamos decir si lo mismo ocurre con la segunda²².

Encontramos varios textos de Florovsky en que defiende no haber criterios exteriores para discernir si un concilio es ecuménico²³. Por eso, después de haber hablado del Concilio según este enfoque, nos dice que —estudiando las fuentes conciliares— se deduce que los Concilios eran algo extraordinario, es decir, no existe en ellos un ordenamiento o normativa canónica específica, porque son eventos fuera de lo común dentro de la vida de la Iglesia.

«Los Concilios Ecuménicos no eran una parte integrante de la constitución de la Iglesia, ni de su estructura administrativa básica. A este respecto se distinguían substancialmente de los provinciales y concilios locales, los cuales se suponía que deberían reunirse anualmente (...). La autoridad de los Concilios Ecuménicos era elevada, definitiva, y vinculante. Pero los Concilios en sí mismos eran más bien reuniones

21. Cfr. *Empire and Desert* (1957) p. 154.

22. Precisamente a causa del mismo principio de posesión permanente de la verdad por la Iglesia, que autoriza una definición *a posteriori*.

23. Cfr. *Catholicity* (1934) p. 52 y *Corps* (1948) pp. 51s.

ocasionales y extraordinarias. Esto explica por qué no se realizaron Concilios Ecuménicos a partir de 787. En el Oriente hay una convicción ampliamente difundida de que no habrá Concilios más allá del número sagrado de "Siete". No hubo cualquier teoría sobre los Concilios en la teología oriental o en el derecho canónico de Oriente. Los Siete Concilios han sido, por así decir, los siete dones de Dios, así como hay siete dones del Espíritu Santo o siete sacramentos»²⁴.

El texto habla claramente sobre la perspectiva que estamos considerando. Más que por criterios exteriores, los Concilios Ecuménicos se distinguen por haber sido eventos extraordinarios, en la línea de 7 dones de Dios para su Iglesia. Su autoridad está muy por encima de lo meramente canónico y en ellos hay algo único y trascendente.

Esto significa que Florovsky considera estas reuniones en la línea de lo transfigurado, es decir, de lo humano en el reino de los Cielos. La perspectiva ecuménica a la que nos estamos refiriendo está en la misma dirección de lo que entiende por «sacramentalidad» de la Iglesia: lo escatológico en la historia, considerando como escatológico la unión de la dimensión divina y la humana en su estado final. Por eso, los Concilios adquieren un carácter trascendente, y en cierto sentido inefable. Estamos delante de una manifestación de su visión escatológica de la Iglesia.

III. ECUMENISMO

1. *Valoración de la Iglesia Católica Romana*

La actitud de Florovsky hacia la Iglesia Católica Romana es articulada y no sintetizable. Por eso, aquí sólo pretendemos mostrar algunas de sus posturas que nos pueden dar alguna luz, aunque no lo expliquen todo. Creemos que su visión está substancialmente dibujada en el siguiente texto:

24. «The Ecumenical Councils were not an integral part of Church's constitution, nor of her basic administrative structure. In this respect they differed substantially from those provincial and local Councils which were supposed to meet yearly (...). The authority of the Ecumenical Councils was high, ultimate, and binding. But Councils themselves were rather occasional and extraordinary gatherings. This explains why no Ecumenical Councils were held since 787. In the East there was a widely spread conviction that no further Councils should be held, beyond the sacred number "Seven". There was no theory of the Ecumenical Councils in Eastern theology, or in the canon law of the East. Seven Councils were, as it were, the seven gifts of God, as there were seven gifts of the Spirit, or seven Sacraments» *Empire and Desert* (1957) pp. 154s.

«El templo Romano no está de modo alguno vacío o desierto. La nube de la gloria de Dios sigue sobre él. El Espíritu de Dios sopla en el Catolicismo Romano (...). La corriente salvadora de la sucesión apostólica no se rompió. Los sacramentos se realizan. El sacrificio incruento se realiza y ofrece. Y el que se atreviera a poner reservas y a decir: pero no es aceptado sobre el altar del sacrificio celestial, en el olor de la fragancia espiritual, debe pensar con cuidado (...) en Roma también está la verdad de Dios, Roma es incorrecta en la fe y débil en el amor. Pero Roma no está sin la Gracia, no está fuera de la gracia. Por extraño que parezca, el cisma de Occidente y Oriente es un cisma y división en la fe y la falta de amor, pero no es un cisma en la gracia y los sacramentos, no es una división del Espíritu. (...) Bastante extraño, lo que es más importante ha sido claramente realizado —especialmente, la indivisibilidad de gracia— a pesar del hecho de que lo menos importante y aparentemente más fácil, porque es humano, no ha sido realizado»²⁵.

Saltan a la vista dos grandes cuestiones. La primera es su afirmación de la acción de la gracia y de los sacramentos en la Iglesia Católica, junto con la sucesión apostólica. Algo que no sorprende en alguien que sigue de cerca al Metropolitano Filareto de Moscú y considera a S. Francisco de Asís, a S. Juan de la Cruz o Sta. Teresa de Ávila como ejemplos de la actuación de la gracia fuera de la Iglesia Ortodoxa.

La segunda es su calificación del cisma como división en la fe y en el amor, aunque sostiene que la verdad de Dios también está en la Iglesia romana²⁶. Su explicación sigue la línea de las divisiones humanas, y aquí debemos arrojar alguna luz.

25. «The Roman temple is in no way empty or deserted. The cloud of the glory of God is still over the temple. The Spirit of God treathes in Roman Catholicism (...). The Saving thread of Apostolic succession has not been broken. The sacraments are performed. The bloodless sacrifice is brought and offered. And he who would dare to have reservations and to say: but it is not accepted onto the heavenly sacrificial altar, into the smell of spiritual fragrance, must think carefully. (...) in Rome there is also the truth of God, Rome is incorrect in faith and weak in love. But Rome is not without Grace, not outside of grace. Strange as it may seem, the schism of West and East is a schism and division in faith and scarcity of love, but it is not a schism in grace and sacraments, it is not a division of the Spirit. (...) Strangely enough, what is most important has been covertly realized —manely, the indivisibility of grace— despite the fact that what is lesser, and seemingly easier because it is human, has not been realized» *Rome, the Reformation, and Orthodoxy*, en C.W., vol. xiv, pp. 54s. El original ruso se publicó en el suplemento de «Put'» 37 (1933) 1-15, bajo otro título «La problemática de la reunión cristiana», en adelante citaremos *Rome*. Según nuestros datos, la primera traducción a lenguas occidentales es la que recogemos aquí.

26. Florovsky suele llamarla «Iglesia romana» y no Iglesia Católica. Esto, que parece inofensivo, responde a un planteamiento profundo que veremos en seguida al referirnos al rito oriental católico. No se trata sólo de una cuestión «denominacional» —pacífica, por lo demás—, por decirlo de algún modo. Se trata de identificar la Iglesia romana con un determinado rito y planteamiento.

Para Florovsky el principal error de Roma está relacionado con la unidad de la Iglesia, cuya falsedad se expresa en el «dogma papal» (la expresión es suya)²⁷. Nuestro autor reconoce a Roma el primer puesto en el afán de unidad, pero cree que es éste el mayor obstáculo a causa de la concepción de unidad de los católicos²⁸. En esta línea, acusa la Iglesia Católica de estrechez de miras, provocada por su mentalidad jurídicista y por una insensibilidad mística. Esta última le lleva a no considerar en toda su seriedad el cisma y, por eso, a sumergir su acción en pro de la unión en tácticas y diplomacia. Adelantemos que Florovsky moderó en algo estas afirmaciones 25 años después. Para él, la gran cuestión era la poca percepción mística y dogmática de la Iglesia Católica²⁹. De fondo, para él el cisma no fue una separación sólo ritual o de jurisdicción, sino principalmente en la fe y experiencia de la fe.

Antes de seguir con la falta de *phronesis* católica, es bueno considerar en el plano filosófico e histórico la visión florovskiana de la unidad de la Iglesia que gravita sobre el primado romano. Empezando por la historia, nuestro autor considera que el primado romano se inscribe dentro del marco de la identificación de la Iglesia con el Imperio (una sociedad, dos poderes), en paralelo a la estructura administrativa imperial. Florovsky reconoce que esos no fueron los mo-

27. Cfr. *Rome* (1933) p. 55.

28. «There is something of an antinomy—or in any case, something paradoxical—in Romanism. Rome is striving towards unity. Rome is a kind of symbol of unity and unification. Throughout its history, Rome has sought unity. It is namely Rome which has sought and exacted unity above all else, and in any case, in this exigency there is much justice and earnestness. But indeed, the Romans' insistent and hurried demand for Christian unity and Church peace serves as the greatest obstacle, and hinders reunification and unity. Roman hastiness retards the reunification process ost of all. For it is not unity, and not on such paths do they search in Rome and from Rome. Indeed, the basic and important falsehood and error of Rome concerned and concerns namely Church unity. And papal dogma is namely a false dogma of Church unity» *Rome* (1933) p. 55.

29. Florovsky cita como ejemplos de la «estrechez» romana su acción con los hermanos separados y el rito oriental. Su visión del rito oriental católico es muy aleccionadora. Él cree que tal rito es una autodesilusión: o bien el rito sigue siendo verdaderamente sólo un rito, lo cual implica que la reunificación no ocurre y el rito se vacía de todo significado pasando a ser sólo una ceremonia; o bien el rito se entiende en todo su realismo hierático, lo cual supondría que los límites de la condición romana o occidental se rompen inevitablemente. En los dos casos—para él—la unión no se da y se deduce que Roma no «controla» el «rito oriental». Florovsky explica que su postura parte de la verdad de que el «rito oriental» no es sólo un rito, sino la realidad viviente de otra cristiandad no romana. Cfr. *Rome* (1933) p. 58. Congar, que ha leído esta declaración de Florovsky—en Irén 11 (1934) 601—critica la postura de Florovsky por su absolutización del rito. El rito no quiere decir lo mismo en Occidente y Oriente y todos debemos hacernos cargo de esa distinción para no caer en mal entendidos. El rito es importante, pero no debe ser absolutizado; vid. Y.-M. CONGAR, 1054-1954. *L'Église et les Églises*, vol. 1, Ed. de Chevetogne, Chevetogne 1954, pp. 41s.

tivos por los que Roma lo reclamó, pero afirma que tales reclamaciones fueron entendidas en oriente dentro del marco señalado y así fueron satisfechas concediéndole el primado de honor. Es decir, la importancia de las Sedes y el primado fueron vistos desde principios históricos³⁰.

Ayuda a clarificar su planteamiento saber que para Florovsky era obvio que la rápida unidad empírica de la Iglesia tuvo su razón de ser en la unidad del Imperio (al menos —según él— en teoría y en principio)³¹. De ahí que concluya que la «unidad romana» era ambigua.

Pasando al aspecto filosófico, nos parece que se puede concluir de lo dicho en el párrafo anterior que Florovsky considera esa «unidad romana» como de rango inferior y empírico. Por otro lado, Florovsky tiene una visión de la unidad que es muy superior a la empírica, y de la cual esta última no es más que manifestación transitoria mientras no se realice la Parusía. Florovsky juzga según sus parámetros platónicos (unidad superior que se manifiesta visiblemente, siendo lo visible real pero de rango muy inferior) la unidad de que habla la Iglesia Católica. Por eso no alcanza a entenderla en su dimensión histórica y sacramental³².

Pasemos a considerar la desunión en el plano teológico, empezando por la experiencia cristiana, que es una de sus nociones clave.

El gran problema que divide las dos Iglesias —señala nuestro autor— reside en el originarse de las fórmulas dogmáticas, es decir, en las premisas que sostienen la formulación de los dogmas. En su lenguaje esto quiere decir que la Iglesia Católica padece un error en la experiencia dogmática y no sólo en las definiciones dogmáticas individuales. Como si el dogma —para los católicos— fuera algo inorgánico y aislado de la *phronesis*. Para él, fe y dogma son un todo orgánico, por lo que las disputas dogmáticas le hacen dudar del acuerdo en la experiencia de fe. No se refiere tanto a la gradualidad y consistencia en las deducciones lógicas que llevan a la formulación de otros dogmas, sino a la precisión y claridad de la visión de donde partimos los católicos, es decir: la experiencia de la revelación³³.

30. Cfr. *Empire and Desert* (1957) p. 152.

31. Esto creó problemas para las Iglesias que vivían fuera del Imperio, como la Persa, que se separaron. Tal separación se debía a hechos no teológicos y se refería al nivel administrativo.

32. Cfr. *Empire and Desert* (1957) p. 154.

33. Cfr. *Rome* (1933) pp. 55s. Sobre esta cuestión recordamos las críticas que le hicieron Mondin, Lelouvier y Maloney sobre la poca claridad en la distinción entre tradición, magisterio y teología.

Defiende un acuerdo dogmático y teológico con Roma, pero advierte que no se trata de una cuestión de determinados artículos de la fe, porque el error romano —para él— es de experiencia dogmática. Por eso sugiere que Roma vuelva a recibir las verdades bajo un planteamiento patrístico. Pensamos que Florovsky pide a la Iglesia Católica una amplitud de visión que es difícil de precisar (o verificar) y que él mismo no parece haber tenido en algunos temas, puesto que Meyendorff pensaba que Florovsky interpretaba con una cierta rigidez la tradición patrística.

De todas formas, como veíamos, el gran problema no son determinadas posturas y opiniones teológicas sino la concepción de unidad de la Iglesia que tienen los católicos y que gravita —según él— sobre el papado. La hemos visto —hace poco— en un nivel filosófico e histórico. Ahora la vamos a ver en su nivel teológico. Es aquí que Florovsky hace su diagnóstico más claro: el *punctum dolens* de la experiencia romana es un fallo cristológico. Recojamos a sus palabras:

«En la conciencia romana, la sensación de que a través de su Ascensión al Cielo, Cristo verdadera y directamente (aunque invisiblemente) vive y gobierna en la Iglesia “histórica” y terrenal, aún no fue completamente reforzada y expresada. Es como si, en la Ascensión, Él se fuera y haya salido de la historia hasta la segunda venida (...) Es como si la historia haya sido abandonada, como si poco haya cambiado en la historia. A esto se le puede llamar “hiper-historicismo”. De ahí que haya la necesidad y la posibilidad de postular un reemplazo bien conocido de Cristo en la historia, la idea de un “diputado”»³⁴.

De ahí la necesidad de reemplazar a Cristo en la historia por el Papa³⁵. Señalamos algunos elementos que se manifiestan en este texto con gran claridad: su visión cristológica de la Iglesia, la importancia de la categoría teológica de la presencia de Cristo en la Iglesia *in via* y su acusación de hiper-historicismo. Para no repetirnos, sugerir-

34. «In Roman consciousness, the feeling that through his Ascension into heaven, Christ truly and directly (albeit invisibly) abides and governs in the “historical” and earthly Church, has not been completely fortified and expressed. It is as if, in the Ascension, he left and exited from history until the Second Coming (...). It is as if history had been abandoned, as if little had changed in history. This can be called “hyper-historicism”. Hence the need of and possibility of Christ’s well-known replacement in history, the idea of a “deputy”» *Rome* (1933) p. 57.

35. En 1927 Florovsky reseñó en «Put’» el libro de Möhler, *La Unidad en la Iglesia*. En su reseña afirmaba que se puede deducir de la lectura de Möhler que el papado es como una dictadura extraordinaria instaurada en momentos conflictivos cuya legitimidad no proviene del cristianismo primitivo. Congar contestó a esta reseña de Florovsky acusándole de parcialidad y de forzar el texto möhleriano, vid. *La pensée de Möhler et l’ecclésiologie orthodoxe*, en Irén 12 (1935) 328.

mos releer el comentario que hicimos al tratar la visibilidad e invisibilidad de la Iglesia.

Hay que decir que Florovsky matiza su postura porque, para él, Roma no es sólo el Papa, aunque éste caracterice claramente la eclesiología occidental. En su opinión, hay una exageración en la noción de carisma jerárquico, a modo de un «montanismo canónico» (la expresión es suya). Florovsky cree —y estamos de acuerdo con él— que el «dogma del Vaticano»³⁶ no es una fórmula sin más, que el Papa no es un mero hecho canónico. Pero a continuación dice que se trata de un reconocimiento y testimonio místico, lo cual manifiesta que lo interpreta según su planteamiento, que es algo distinto del católico romano. Con esa interpretación pone de lado cualquier intento de estudio canónico, dogmático o histórico, lo cual dificulta mucho el diálogo, aunque sea más coherente con su postura. La solución va —según él— por volver a la plenitud de la visión cristológica que lleva a la transfiguración del sentido mismo de la Iglesia³⁷.

¿Qué quiere decir plenitud de la visión cristológica? Ante todo, la plenitud supone reconocer que en el occidente hay vaguedad cristológica, muy relacionada con la percepción general de la historia.

«Para la piedad occidental, la percepción de Cristo en su humildad evangélica en Getsemaní, en el Gólgota, en la corona de espinas, es típica en general. La Resurrección, la victoria sobre la caída y la muerte, es insuficientemente sentida. La misma pasión y muerte del Salvador es percibida demasiado históricamente (“naturalísticamente”). Y la Resurrección es entendida, por lo tanto, como una salida del imperio. Aquí está el tema principal para la “discusión” con Roma»³⁸.

Una vez más, Florovsky es muy claro en su postura. Lo que parece extraño, pero creemos conectado con su rasero patrístico, es considerar que los logros espirituales de occidente del segundo milenio sencillamente no existen³⁹. En nuestra opinión, la plenitud de

36. Con esta expresión se refiere al primado e infalibilidad definidos en el Concilio Vaticano I.

37. Cfr. *Rome* (1933) p. 57.

38. «For Western piety, the perception of Christ in his Evangelical humility in Gethsemane, on Golgotha, in the crown of thorns, is altogether typical. The Resurrection, the victory over decay and death, is insufficiently felt. The very passion and death of the Savior is perceived too historically (“naturalistically”). And the Resurrection is therefore perceived as an exit from the empire. Here is the main topic for “explanation” with Rome» *Rome* (1933) p. 57.

39. Ya en 1937 Mons. Chr. Dumont subrayaba que el planteamiento que originaba este tipo de actitudes no daba grandes posibilidades al movimiento ecuménico, cfr. Chr. DUMONT, *En marge du premier Congrès de Théologie orthodoxe*, en «Russie et Chrétienté» 1/1 (1937) 63.

una visión cristológica que no integre esos logros es cuestionable, y muestra claramente la urgencia de una apertura continua al misterio de Cristo, el cual no se puede encerrar en un determinado planteamiento⁴⁰.

En todo caso, nos parece muy interesante que Florovsky centre el problema del Romano Pontífice en el marco cristológico. Nos revela otro aspecto de su visión y aporta un contexto ecuménico nuevo porque da una indicación a todo el occidente del camino que él seguiría para el diálogo con Roma. En nuestra opinión, este camino ha aportado un marco de referencias que los católicos debemos tener en cuenta al dirigirnos a los ortodoxos. Su utilidad reside en reforzar las posibilidades de ser entendidos en categorías orientales.

Antes dijimos que Florovsky en 1933 no pudo entender muy bien el sentido de lo que él llamaba el «dogma del Vaticano». En 1959 manifiesta un pequeño cambio de actitud en relación a su postura de 1933, puesto que reconoce que no es más que una parte de un todo inacabado, lo cual lo hace difícil de entender. Con esto abre una puerta, en vísperas del Concilio Vaticano II, a una comprensión distinta. Mantiene —sin embargo— su postura sobre los dogmas (y así considera el «dogma del Vaticano» para la Iglesia Católica). Además, como le falta un marco eclesiológico más amplio, impreciso hasta la fecha, nuestro autor considera que ese dogma destruyó seriamente el equilibrio de la doctrina romana sobre la Iglesia⁴¹.

Por fin, queremos añadir que Florovsky es consciente de la gran división de opiniones que existe dentro de la Iglesia Ortodoxa sobre qué es la Iglesia romana desde el punto de vista de la eclesiología ortodoxa. Considera que la cuestión no debe situarse en el nivel de la libertad de pensamiento teológico dentro de la ortodoxia. Además cree que sólo complica las cosas acudir al «principio de economía» de la Iglesia. Por eso, si Florovsky decía que la Iglesia Católica tenía que volver a recibir los dogmas en una nueva *phronesis* para hablar con la Iglesia Ortodoxa, ahora dice que la Iglesia Ortodoxa —a su vez— debería alcanzar un acuerdo en su interior sobre la naturaleza de la «Iglesia romana». Esto supone —según él— realizar en toda su plenitud y complejidad la doctrina sobre la Iglesia. Sólo después de

40. Sería interesante hacer un estudio de la virtud de la obediencia (fundamental en la obra de la redención realizada por Cristo) en las dos tradiciones —occidental y oriental— y compararlo con la visión de Cristo en las dos. Creemos que esto quizá pudiera iluminar algunas cuestiones eclesiológicas relacionadas con la Iglesia *in via*.

41. Cfr. *Sur le prochain concile de l'Église romaine*, en «Vers l'Unité Chrétienne» 12/5 (1959) 33s.

haber realizado esta tarea, la Iglesia ortodoxa estaría en condiciones de hablar de la reunión con los católicos⁴².

Como sabemos, esta tarea auspiciada por Florovsky sigue pendiente. Su voluntad de renovar la teología ortodoxa y su preocupación ecuménica dejan —entre otros— este «legado» a sus sucesores y a los que quieran hacer progresar el diálogo con la Iglesia Católica.

2. *Los sacramentos en la heterodoxia y los límites de la Iglesia*

Al inicio del apartado anterior hemos visto que Florovsky acepta la validez de los sacramentos fuera de los límites canónicos de la Iglesia. Se trata ahora de profundizar un poco más en su pensamiento sobre esa realidad acudiendo a dos temas por él tratados. El primero es la validez de los sacramentos celebrados por los cismáticos, que estudia acudiendo a S. Cipriano y a S. Agustín. El segundo es las explicaciones dadas por los ortodoxos ante el hecho histórico de la diversidad de procedimientos para recibir dentro de la Iglesia Ortodoxa a los cismáticos y herejes, y la valoración que nuestro autor hace de esas respuestas⁴³.

¿Son válidos los sacramentos de los cismáticos? Florovsky trata de contestar acudiendo a S. Cipriano y a S. Agustín. Para él, la cuestión no está tanto en la validez de los sacramentos, sino en saber hasta qué punto el cisma les afecta. Para eso hay que considerar si la naturaleza y significado del cisma es una cuestión eclesiológica o disciplinar. Bajo este enfoque analiza a los dos Padres.

Nuestro autor considera que el rigorismo cipriánico se basa en su doctrina sobre la unidad de la Iglesia. Puesto que la unidad es el mismo ser de la Iglesia, la cual se construye por los sacramentos instituidos en ella, violar la unidad implica salir de la Iglesia. En virtud de la separación, en el cisma no hay gracia y todos los sacramentos son inválidos. Florovsky piensa que S. Cipriano se fija en la voluntad cismática que va contra el mismo ser de la Iglesia, y le contesta

42. Cfr. *ibid.*, pp. 35s.; cfr. P. LESKOVEC, *Il Concilio Vaticano II e le vie dell'unione nel pensiero dei teologi ortodossi*, en *CivCatt* III (1961) 353s., para una visión católica de la opinión de Florovsky.

43. Cfr. sobre la cuestión, *The Limits of the Church*, en «Church Quarterly Review» 117/233 (1933) 117-131, citaremos desde C.W., vol. xiii, pp. 36-45, que recoge una combinación de la versión rusa de la misma fecha junto con la versión inglesa, en adelante «Limits»; *The Doctrine of the Church and the Ecumenical Movement*, en *ER* 2 (1950) 152-161, en adelante «Doctrine of the Church»; *Terms of Communion in the Undivided Church*, en D. BAILLIE, J. MARSH (eds.), *Intercommunion*, S.C.M., London/Harper & Brothers, New York 1952, pp. 47-57, en adelante «Intercommunion», citado por su versión en C. W., vol. xiv, pp. 20-27.

diciendo que la unidad de la Iglesia no depende sólo de la voluntad humana de estar unidos, sino que también es un don de Dios. Cieramente —dice— la unidad de la Iglesia se basa en los sacramentos, pero ¿éstos dependen sólo de la lealtad humana? ¿Acaso podemos ver los límites de la Iglesia sólo a través de categorías canónicas? ¿Será lo más adecuado para describir la Iglesia? Florovsky cree que no, porque la Iglesia es el cuerpo sacramental de Cristo y en su ser sacramental desafía y trasciende el rasero canónico. Como S. Cipriano supone la coincidencia entre los límites canónicos y carismáticos⁴⁴ de la Iglesia —cosa que Florovsky dice no estar probada—, le parece que es unilateral.

Consideremos ahora S. Agustín. Si para S. Cipriano, donde está la Iglesia, ahí se celebran los sacramentos, para S. Agustín los términos se invierten: donde se celebran los sacramentos, ahí está la Iglesia. Esto supone decir que el Espíritu Santo actúa fuera de los límites canónicos de la Iglesia. La acción sacramental es realizada por Cristo en la Iglesia. En los cismas, la Iglesia sigue realizando su misión salvadora, porque el amor de Dios sobrepasa la falta de amor del hombre, pero eso no quiere decir que sea recibida en el amor. Por tanto, no se deduce de S. Agustín que los cismáticos sigan en la Iglesia. Pero se puede afirmar que la Iglesia sigue actuando en ellos y que la validez de los sacramentos es la garantía misteriosa de su vuelta a la plenitud y unidad católica. La frontera del cisma no se borra, sencillamente no es canónica sino espiritual.

En resumen, Florovsky considera que los dos Padres aceptan la identificación del ámbito eclesial con el sacramental. Sin embargo, S. Agustín subraya el aspecto sobrenatural de los sacramentos que no se destruye por la deslealtad humana, ve toda la cuestión en el marco teológico de la doctrina sobre la Iglesia y trata de dar una solución a la antinomia del cisma en ese marco. Es decir, la esfera sacramental va más allá de los límites canónicos de la Iglesia, lo cual supone un estado intermedio entre la Iglesia y el paganismo. La solución cipriánica rechaza esta paradoja al tratar la cuestión en un marco disciplinar. Para el teólogo ruso las dos soluciones no son más que opiniones teológicas, pero se adhiere a S. Agustín y recomienda a sus hermanos su estudio y recepción en la Iglesia Ortodoxa.

Esta recomendación a toda la Iglesia Ortodoxa viene de su consideración de que, mientras en occidente se siguió la solución agustiniana —que supone entender el cisma como una cuestión teológi-

44. «Carismático» aquí quiere decir espiritual, diciendo referencia a cualquier acción de Dios (sacramental y no sacramental).

ca—, en oriente los cismas no se vieron así. Además, en la historia de oriente hay bastante diversidad en la readmisión de los cismáticos a la comunión católica⁴⁵.

Ante esa diversidad, que es patente en oriente, se dieron varias explicaciones. Aquí vamos a detenernos en tres de ellas y, principalmente, mostrar la respuesta de Florovsky a cada una de ellas. Estas tres respuestas de Florovsky ilustrarán el modo como ve los sacramentos que se celebran fuera de los límites canónicos de la Iglesia Ortodoxa.

La primera viene a decir que la Iglesia visible sólo juzga dentro de sus límites canónicos y deja lo que cae fuera al juicio de Dios. Se trata de parte de la postura de Khomiakov⁴⁶. Para Florovsky, lo que Khomiakov hace es olvidar o huir de la cuestión, porque la Iglesia no puede abstenerse de un juicio de esta naturaleza sobre los cristianos separados. De hecho juzga porque, al recibir un cristiano separado, tiene que decir algo, no sólo en el dominio canónico sino también en el teológico. Si la Iglesia recibe un cristiano separado a través del sacramento de la Confesión, eso supone reconocer la validez de los sacramentos y que el Espíritu Santo actúa en ellos. Los cristianos separados no son «outsiders». En esa línea, la práctica canónica de la Iglesia revela una cierta paradoja porque da testimonio de la esfera intermedia⁴⁷.

La segunda respuesta al hecho de la diversidad rebaja la polémica a una cuestión de oportunidad pastoral. La diversidad se explica como un conjunto de medidas de caridad pastoral que se basa en el «principio de economía» de la Iglesia (visto como dispensa por razones pastorales de algo indicado por las leyes de la Iglesia) y no en una doctrina sobre la situación del cristiano que se incorpora. Florovsky, defendiendo un planteamiento teológico, dice que la caridad no puede separarse de la regla de la fe. El principio de economía no puede utilizarse en la cuestión de la admisión de cristianos separados. O bien el sacramento es válido, o no lo es, pero no podemos fingir. Ante la verdad no cabe fingimiento ni dispensa: no se trata —dice— de una cuestión de derecho sino de hecho. Basar los cánones en la cari-

45. Florovsky presenta algunas decisiones conciliares, del III Concilio de Constantino-pla (a. 692) y del II Concilio de Nicea (a. 787), de las que concluye que se suponía que algunos sacramentos «ilícitos» pueden ser reconocidos como válidos. Además, la distinción que se hace en ellos entre distintos grupos de cismáticos sugiere que había una distinción objetiva en su estatuto cristiano. Por otro lado, Florovsky también presenta hechos históricos en sentido opuesto. Vid. *Intercommunion* (1952) pp. 24s. y 27.

46. Cfr. A. KHOMIAKOV, *L'Église est une*, en A. GRATIEUX, *Le Mouvement slavophile a la veille de la révolution*. Dmitri A. Khomiakov, Ed. du Cerf, Paris 1953, p. 227.

47. Cfr. *Limits* (1933) p. 37; *Doctrine of the Church* (1950) p. 158.

dad y no en la verdad es irresponsable, no hacer justicia a la complejidad de la cuestión y no tratarla teológicamente⁴⁸. Para Florovsky la interpretación económica no es doctrina de la Iglesia, sino opinión teológica privada, muy reciente y controvertida. Nació —según él— en un periodo decadente y confuso, con ansia de separarse lo más netamente posible de la teología romana⁴⁹. Hacemos notar que esta crítica incluye todas las características opuestas a la síntesis patrística de nuestro autor: es una opinión privada (no común a toda la Iglesia y, por eso, «acatólica»), nació en periodo decadente y confuso (muy alejado del periodo patrístico que tanto quería) y está construida en el planteamiento defensivo típico de la pseudomorfosis de la teología oriental de los últimos cuatro siglos (que combatió durante toda su vida).

La tercera respuesta a la disparidad histórica, sin basar los cánones en la caridad pastoral, sencillamente dice que no se pueden extraer conclusiones doctrinales a partir de ellos. Aquí Florovsky pone una cuestión de fondo: ¿se pueden usar argumentos canónicos en cuestiones teológicas? O, si queremos ampliar el campo, ¿cabe un planteamiento teológico que nos ayude a discernir si la disciplina y la doctrina se relacionan entre sí? La respuesta de Florovsky es afirmativa. Cabe un planteamiento teológico capaz de discernimiento de la relación entre la doctrina y la disciplina. Cabe decir que en esta cuestión se da una relación de dependencia entre las dos y, por eso, es lícito utilizar argumentos canónicos en esta cuestión.

Pero Florovsky no la desarrolla hasta el final. No quiere decir la última palabra, sino reubicar el problema. Por eso dice que está trabajando con las bases e implicaciones y no tanto con las conclusiones⁵⁰.

Sólo nos falta decir que Florovsky no da indicaciones sobre el *status* del cristiano separado. Rechaza decir que éste no es cristiano y muestra afinidad con la doctrina de los grados de pertenencia a la Iglesia defendida por los católicos, porque le parece que tal doctrina entraña un fuerte sentido de unidad. Acepta una cierta validez en los elementos de unidad que poseen los cristianos separados, principalmente en virtud de las promesas de unión que encierran y porque

48. Florovsky se opone, en esta respuesta, al Metropolita Antonio Khrapovitsky y a Khomiakov. Vid. *Limits* (1933) pp. 39 y 41; *Doctrine of the Church* (1950) pp. 159s.

49. Cfr. *Limits* (1933) p. 41.

50. Cfr. *Doctrine of the Church* (1950) pp. 153s. En este caso, lo que Florovsky quiere mostrar es que le basta una afirmación legislativa en favor de la admisión de cristianos separados sin reiterar los sacramentos que ya recibieron para —en virtud de la doctrina que sostiene tal decreto— defender convincentemente la validez de tales sacramentos.

son la base de la búsqueda de la unidad⁵¹. La razón de callar sobre lo demás no está sólo en el temor al minimalismo dogmático ni en el huir de la visión eclesiológica de una Pentecostés generalizada⁵². La principal dificultad es epistemológica: para él la Eclesiología estudia la Iglesia partiendo del principio de que ella está constituida según el designio divino y su norma. Es decir, estamos ante un corolario más de su visión escatológica de la Iglesia. No hay, concluye, instrumentos adecuados para tratar el *status* eclesial de los cristianos separados, pero no se les puede olvidar por razones de caridad⁵³.

En resumen, en el estudio de los sacramentos Florovsky recomienda no subrayar excesivamente la voluntad humana, que puede oscurecer la realidad de éstos. Al estudiar el cisma aconseja acudir a una Eclesiología equilibrada, para poder entenderlo en su verdadera naturaleza. Para eso se guía por la visión eclesiológica del Metropolitano Filareto de Moscú sobre la Iglesia de occidente⁵⁴. La eclesiología equilibrada supone considerar que la Iglesia está fundada en Dios (es decir, que su unidad no es fruto de la voluntad de los hombres), que hay distinción entre la fe y la caridad (es decir, que no deben confundirse) y que la Iglesia es un organismo místico (por lo que no debe reducirse al plano canónico).

51. Cfr. *Quest* (1961) p. 144.

52. Se trata de una visión de la Iglesias que parte de la libre actuación del Espíritu Santo sobre todas las Iglesias sin tener en cuenta los límites canónicos. Esta visión era común en el Consejo Ecuménico de las Iglesias entre varios protestantes, por ofrecer una fundamentación eclesial al Consejo. Entre otros factores, quizá este le llevara a Florovsky a ser más cristocéntrico en su eclesiología.

53. Cfr. *Quest* (1961) p. 144; esta es una de las razones por las que, admitiendo la validez de los sacramentos en la heterodoxia y un estatuto cristiano no muy precisado, Florovsky niega el reconocimiento tácito de la intercomunión y de cualquier acción católica que vaya más allá de los límites canónicos de la Iglesia. Cfr. *De Ecclesia*, en «The Student World» 43/2 (1950) 169s.; *Intercommunion* (1952) p. 24.

54. Cfr. *Doctrine of the Church* (1950) p. 161; vid. también el epígrafe «la teología ortodoxa ante el ecumenismo» de Florovsky, donde hemos tratado la postura de Filareto de Moscú.

SÍNTESIS DE LA ECLESIOLOGÍA DE FLOROVSKY

Florovsky mira a la Iglesia a partir de la misteriosa realidad de la vida en Cristo. Cristo sigue hoy vivo en los cristianos por la fuerza del Espíritu Santo. Esto se realiza en virtud de los sacramentos y significa la salvación. La visión florovskiana de la Iglesia sienta su base en lo que acabamos de decir: el misterio de Cristo (unión de lo divino y lo humano, la teandría), la presencia y permanencia de Cristo a lo largo de la historia, y la celebración litúrgica como evento donde se significa y realiza la acción de Cristo (que es la Iglesia).

1. *La vida en Cristo.* El primado está atribuido a la vida en Cristo, que también es —inseparablemente— vida en la Iglesia. Esa vida se despliega en la historia (se hace experiencia de vida en el Señor) y hace que cada fiel crezca en la conciencia de su ser-en-Cristo. Sólo después viene la misión y la teología. Florovsky defendía que la teología necesitaba una renovación que la uniera de nuevo a la Iglesia. Como los Padres habían realizado el gran logro del helenismo cristiano, en que la experiencia, la conciencia, la misión y la teología se funden en una sólida unidad de vida en Cristo, Florovsky llamó a su programa de renovación «síntesis neopatrística».

2. *Rasgos eclesiológicos fundamentales.* Su eclesiología tiene como lugares teológicos clave la experiencia eclesial (de vida en Cristo), la conciencia eclesial (de la perennidad y proximidad de Cristo y del Espíritu Santo) y el planteamiento patrístico. Este último es obligado para realizar una teología unida a la vida. La experiencia de vida en Cristo es condición fundamental para que la teología sea viva y permita servir de puerta de acceso al misterio de Cristo. La conciencia eclesial es necesaria para acceder sin parcialidades a la experiencia

cristiana que encontramos en la historia y en la vida, una experiencia que es variada, viva y advierte la cercanía y acción de Cristo en todos los que están unidos a Él, bien en la liturgia, en la oración o a través de otras realidades.

La eclesiología de Florovsky es, así, cristocéntrica. Su imagen central es el cuerpo de Cristo, porque a través de los sacramentos Cristo actúa por el Espíritu Santo haciendo de los creyentes un cuerpo donde Él vive y actúa como cabeza. Entre Cristo y la Iglesia hay como una inhabitación recíproca, una quasi-identidad. En el corazón del misterio eclesial encontramos esa relación que perpetúa la presencia del Señor en la historia. No se trata simplemente de decir que la Encarnación se está completando en la Iglesia, sino de considerar la dirección soteriológica y escatológica encerrada en el misterio de la Encarnación y entender desde ahí la Iglesia como continuación y cumplimiento de la Encarnación.

Al decir que la Iglesia es la «Encarnación continuada», Florovsky está diciendo que la Iglesia es el lugar de la presencia y acción de Cristo en el medio de la existencia humana a lo largo del tiempo. Desde esta óptica ve la Iglesia *in via*: la fuerza y poder de la Iglesia militante está basada en la presencia actuante y misteriosa de Cristo, que la hace Cuerpo de Cristo.

3. *Iglesia y sacramentos*. Florovsky dice que la Iglesia está circunscrita y construida por los sacramentos y que son éstos los que la separan del mundo y la hacen posesión de Dios. Dentro de la Iglesia actúa Cristo por el Espíritu Santo uniéndonos a Él. Pero el Espíritu Santo no actúa en el mundo entero, sino dentro de la Iglesia, vivificando los miembros que encuentra en el Cuerpo. Por eso, y porque Cristo no es de este mundo, Florovsky considera que la separación del mundo es condición inevitable de la incorporación a Él.

4. *Tradición y ministerio*. La presencia perenne y actuante de Cristo y del Espíritu Santo en la Iglesia es una realidad misteriosa de primera magnitud para Florovsky. Esta realidad tiene, por un lado, una garantía y testimonio en la *sucesión apostólica* ininterrumpida de todo el episcopado y, por otro, proporciona el hecho del contacto carismático del Espíritu Santo con la Iglesia, que Florovsky llama *tradición*. Por tanto, *ministerio ordenado* y *tradición* están íntimamente relacionados con la presencia actuante del Dios uno y trino en su Iglesia.

Para Florovsky la conexión entre tradición y sucesión apostólica no es indiferente. La tradición se basa y recibe su significado de la unidad de vida en la gracia, por lo que sólo se comprende si está in-

separablemente conectada a la sucesión apostólica, tomada ésta como un don y servicio de los sacramentos. La vida en Cristo precede el testimonio de la tradición por lo que el ministerio es condición para el carisma de la verdad.

El ministerio es fruto del Espíritu y caracteriza intrínseca y estructuralmente la Iglesia en cuanto organismo. La continuidad del Orden es fundamento místico y sacramental de la unidad de la Iglesia, el instrumento de la permanencia de la identidad del Cuerpo de Cristo a través de los tiempos, sin ser un «sistema» separado ni autosuficiente. Por eso Florovsky, aun estando de acuerdo y afirmando el carisma de infalibilidad de la Iglesia en todos sus miembros unidos en Cristo por el Espíritu Santo (siguiendo la doctrina eslavófila), no lo opone al poder sacramental. Decir que la Iglesia es el pilar y fundamento de la verdad es decir —según Florovsky— que el *Cuerpo de Cristo estructurado* es el guardián de la verdad.

La proclamación de la verdad es un don carismático y un poder jerárquico *dentro* del cuerpo eclesial para dar testimonio autoritativo de la verdad (que se ejerce ordinariamente o en concilio). Este poder no tiene un límite exterior a la Iglesia (considerada como vida en la verdad), pero sí tiene un límite interior, que es la conexión a la tradición viviente, a la vida en la verdad en cuanto expresada y expresable en la historia sin agotarse en esa expresión. Lo que Florovsky niega es la visión según la cual la Revelación es dada a la jerarquía y, por ésta, a la Iglesia.

5. *Unidad y catolicidad.* La unidad es la misma esencia de la Iglesia, en estrecha relación con la imagen central de Florovsky: el Cuerpo de Cristo. Aunque ésta es su imagen central, sabe que tiene sus límites y considera que no debe ser llevada hasta el extremo de sumergir a los cristianos en el mar de la vida en Cristo destruyendo su personalidad. Por eso añade, como equilibrándola, la catolicidad de la Iglesia y de ahí su importancia en la eclesiología de Florovsky.

La catolicidad y la unidad pertenecen a la misma esencia de la Iglesia pero son, a la vez, una tarea de la Iglesia. El hecho de que la «unidad católica» sea a la vez don y tarea de la Iglesia hace que su visión de la Iglesia sea dinámica, con una dirección escatológica.

Florovsky considera la catolicidad principalmente según su dimensión cualitativa. Todos los sentidos de la catolicidad cualitativa que hemos visto más arriba tienen su base en el misterio de la Iglesia en cuanto unidad católica, cuerpo viviente de Cristo. Responden a la integridad interior, a la plenitud de la fe y de la vida espiritual y no a una concepción cuantitativa de la catolicidad. Florovsky trató poco

de la dimensión cuantitativa —o geográfica— de la catolicidad porque ésta se consideraba a menudo como todo lo que había que decir sobre la catolicidad.

6. *La visión dinámica de la catolicidad.* La visión dinámica de la catolicidad fue desarrollada por Florovsky en el marco de catolicidad objetiva y subjetiva y no en el de la doble dimensión de la catolicidad (cualitativa y cuantitativa). Esta opción hizo que su visión dinámica de la Iglesia se tradujera en un crecimiento intensivo de la vida en Cristo en cada cristiano y no abarcara directamente la misión de la Iglesia en el mundo.

La catolicidad subjetiva tiene un sentido personal: es una concreta unidad de pensar y sentir, un estilo de la conciencia personal que ya alcanzó la transfiguración católica o busca alcanzarla (una *phronesis*). Por ella el fiel se encuentra en condiciones de manifestar la vida y experiencia de la *communio* sinfónica, pero no lo hace como un instrumento impersonal del cuerpo eclesial. Para subrayar su índole personal, Florovsky dice que esa expresión de la vida eclesial es siempre una hazaña creativa y heroica del fiel que la realiza, y en ella se pone en juego su persona con sus virtudes.

7. *El despliegue de la apostolicidad.* La apostolicidad subjetiva —consecuencia natural de la catolicidad subjetiva— es la lealtad a la tradición apostólica. Vivir según esa tradición es vivir en la verdad: Cristo. La lealtad a la tradición apostólica es lealtad a la experiencia católica, la de todos los tiempos y lugares, siempre idéntica y siempre capaz de manifestarse de modos diversos según los tiempos lo requieran. Por eso la tradición es, a la vez, concordancia con el pasado —un pasado que es presente en virtud de la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia— y libertad en relación a las manifestaciones externas ya realizadas. Esto quiere decir que, para individuar las expresiones concretas (e históricas) de la plenitud de vida en Cristo hay que vivir en Él, en conexión con el Espíritu Santo. En ese nexo adquirimos una clave para acceder a los misterios, no un esquema o modelo de ellos.

8. *La sacramentalidad de la Iglesia.* Hemos visto que Florovsky considera la Iglesia en la historia según una visión dinámica que se puede expresar con el binomio don y tarea, utilizado por él. También utiliza con frecuencia el término «antinomía». Con este término quiere expresar una *tensión*, tanto en el sentido de llamada a la realización de algo que aún no está plenamente manifestado, como en el sentido de una contradicción entre dos polos de una misma rea-

lidad. A veces, estos dos polos son vistos de dos formas distintas: como fronteras entre las que la Iglesia peregrina en la historia, o como magnitudes aparentemente excluyentes que deben afirmarse a la vez.

Florovsky desarrolla notablemente la catolicidad y la apostolicidad subjetivas, que hacen referencia directa al crecimiento interior de los fieles. También hemos observado la ausencia de un estudio de la catolicidad cuantitativa, que puede llevar a un empobrecimiento teológico de la misión de la Iglesia. Además, la práctica identificación de la acción de Cristo con la Iglesia que celebra los sacramentos se conjuga con la poca atención que Florovsky dedica a la acción de Cristo en el mundo para llevar los hombres a la Iglesia. Por eso queda en la sombra de su estudio la acción de la Iglesia en el mundo. Dedicar lo mejor de sus fuerzas a tratar de cómo crece interiormente la Iglesia y cómo se renueva interiormente.

Florovsky tiene una idea de sacramentalidad de la Iglesia polarizada por las realidades definitivas, las cuales son accesibles y efectivamente donadas al hombre. Tales realidades viven siempre en la Iglesia, están siempre presentes en ella y la hacen crecer.

En cuanto al lado humano, a la sociedad terrestre que es instrumento de la gracia, Florovsky apenas la trata. Sencillamente dice que nunca es completamente conforme al modelo divino, y que está llamada a realizar en sí la catolicidad una vez y otra, en cada generación. Es decir, «sacramentalidad» es un término que usa para hablar de la Iglesia en su aspecto de instrumento de crecimiento y de presencia definitiva que es místicamente donada.

9. *La doble dimensión del misterio de la Iglesia.* En la Iglesia y en Cristo Florovsky ve el mismo misterio de lo divino y lo humano inseparablemente unidos —la teandría—. También interpreta la dimensión visible e invisible de la Iglesia con arreglo al misterio de la Encarnación. No aplica unívocamente la teandría a la Iglesia y a Cristo, pero, como se fija más en la unión de lo divino y lo humano que en la inseparabilidad y lee esa unión bajo las categorías de escatología e historia, nos parece que no señala suficientemente las diferencias entre Cristo y la Iglesia. Además se fija sólo en lo que tienen en común, lo cual, aparte de la razón dicha, también se debe al modo como ve la unión entre Cristo y la Iglesia.

Observemos tres detalles. El primero: trata abundantemente de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, siempre en referencia a la unión de Cristo con cada persona y a la acción de Cristo en los sacramentos, olvidando la dimensión visible de ese cuerpo. El segundo: habla

de la sacramentalidad de la Iglesia con clara atención a la acción de Cristo y no considerando mucho la alteridad de la Iglesia con respecto a Cristo. El tercero: al referirse a la catolicidad, atiende principalmente a su dimensión interior o cualitativa. Esto nos muestra su modo de entender la asimetría entre las dos dimensiones de la Iglesia. La dimensión visible es, sin más, el lugar donde la fe descubre el misterio.

Con frecuencia el misterio de la Iglesia es visto en su realidad definitiva, de la que la manifestación actual en la historia es otra dimensión suya e inseparable. En este contexto, la imagen del Cuerpo de Cristo tiene rasgos escatológicos marcados que dibujan su dimensión sacramental en una línea de presencia del misterio bajo distintas manifestaciones históricas. Queda, así, en penumbra toda aquella parte del misterio eclesial de la que la acción de la Iglesia peregrina es parte constitutiva y no sólo lugar en que el misterio de la Iglesia se manifiesta.

La *unión* de la «dimensión visible» con el misterio del Cuerpo de Cristo pertenece a la estructura esencial de la Iglesia. Pero Florovsky mira hacia la Iglesia peregrina a la luz del misterio recapitulado. Y lo que más valora de ese peregrinar es todo aquello que fue transfigurado, es decir, todo lo que dejó, en cierta medida, de ser histórico y pasó a ser eterno, por corresponder al misterio de la vida en Cristo —ahí se incluye su visión de los concilios—. Por así decir, Florovsky mira mucho más a lo humano divinizado que a lo divino humanizado.

Nos parece que por esta razón varios de sus comentadores dedujeron que el marco escatológico completa el marco cristológico de su eclesiología. El fruto final de ese completarse de los dos marcos indicados parece, sin embargo, dificultar el tratamiento de la dimensión visible de la Iglesia. El acento puesto en lo ya realizado une la cristología y la escatología, pero deja en penumbra la condición histórica de la Iglesia. Es decir, desde estos supuestos Florovsky atiende fundamentalmente a la transfiguración de lo humano, vista a la luz de la humanidad en el Cielo (glorificada). Todo lo que sea ver lo humano y lo divino en el eón escatológico resulta facilitado. Por eso dice que la doctrina católica sobre la Iglesia debe construirse de modo que muestre suficientemente el carácter sacramental de la nueva existencia, donde por «sacramental» entiende escatológico-en-la-historia.

10. *La misión de la Iglesia.* Florovsky afirma claramente que la Iglesia tiene una misión que va más allá de la salvación del hombre, porque también es para el mundo. Pero la Iglesia según Florovsky está separada del mundo, su lugar es otro. Esto supone una tensión

antinómica, y no hay una dirección clara de la misión eclesial porque el ideal de la perfección es esencialmente escatológico. Como en Florovsky la eclesiología, la teología de la historia y la visión de la acción cristiana en el mundo son áreas fuertemente interrelacionadas, el peso de su visión escatológica de la Iglesia penetra todos los ámbitos. Eso le llevó a defender un comportamiento cristiano que se desarrolla bajo el impulso ascético y monástico, separado del mundo.

Como Florovsky mira todo lo terrenal desde una óptica escatológica, no acaba de dar con la solución concreta, limitándose a discernir el centro desde donde brotan las soluciones. Su silencio está en el compromiso concreto, siempre sujeto al orden actual con sus tensiones y antinomias. No es la desesperanza de algo que nunca ocurrirá, sino la incapacidad de la mente humana para dar razón concreta de cómo se realizará. El cómo concreto está envuelto en el silencio de un misterio rodeado de antinomias y tensiones.

Por eso Florovsky aporta sólo respuestas generales, como la defensa de una mente común en la Iglesia, o el buscar las soluciones desde un sentido eclesial renovado en cada cristiano, indicando que ser cristiano tiene consecuencias sociales, culturales y políticas.

Por ejemplo, al ser la Iglesia un *ordo* igualitario de miembros, todos unidos a Cristo, afirma entonces la igualdad de todos los hombres. Puesto que en la Iglesia hay una preocupación general por los más desfavorecidos, ella anima a todos a hacer el bien. Pero para Florovsky la Iglesia no debe proponer (y menos comprometerse) un programa económico o político. La actuación de la Iglesia, en lo que respecta a la organización y asuntos del mundo, no se concibe como indiferencia, sino como compasión. La acción de la Iglesia no debe ser positiva en la doctrina social, aunque sí lo es en conducir a los hombres hacia las consecuencias plenas de su ser en Cristo y de pertenecer a su Cuerpo. Pensamos que la razón por la que Florovsky rechaza una doctrina social de la Iglesia está en su fobia a los utopismos deterministas, en su valorización del personalismo cristiano y en su visión de la Iglesia separada del mundo.

11. *Los otros cristianos.* Hemos podido comprobar que su postura en relación a la Iglesia Católica Romana está en continuidad con la de Filareto Drozdov, pues reconoce la acción de la gracia, la celebración de los sacramentos y la sucesión apostólica en ella. Las críticas de Florovsky a Roma derivan de su modo de entender la relación entre la experiencia de vida en Cristo y el modo según el cual se manifiesta en el dogma. Como la dirección segura —para él— es seguir

a los Padres, sugiere que la Iglesia Católica vuelva a recibir los dogmas bajo un planteamiento patrístico.

El «dogma papal» (la expresión es suya) es un ejemplo de su dificultad para entender la concreta unidad de la Iglesia en su dimensión histórica y sacramental. Esa dificultad proviene de su punto de vista sobre la doble dimensión de la Iglesia. Con todo, hemos advertido una apertura en su visión de la eclesiología católica en vísperas del Concilio Vaticano II.

Florovsky acepta una cierta validez en los elementos de unidad que poseen los cristianos separados —lo cual supone que la esfera sacramental va más allá de los límites canónicos de la Iglesia—, principalmente en virtud de las promesas de unión que encierran. Tales elementos son la base de la búsqueda de la unidad. La razón de no añadir más es principalmente epistemológica: para él la Eclesiología estudia la Iglesia partiendo del principio de que ella está constituida según el designio divino y su norma. Es decir, en su perfección escatológica. Por eso Florovsky ve el movimiento ecuménico en la línea de la misión evangelizadora. Pero Florovsky va más allá cuando desmonta los argumentos que algunos, dentro de la Ortodoxia, construyeron para combatir la validez de los sacramentos realizados fuera de sus límites visibles. Ahí encontramos su ataque al «principio de la economía», cuando dice que ante la verdad no cabe fingimiento ni dispensa: no se trata —dice— de una cuestión de derecho sino de hecho. Basar los cánones en la caridad y no en la verdad es una irresponsabilidad, no hacer justicia a la complejidad de la cuestión y no tratarla teológicamente. Finalmente, Florovsky desea un acuerdo dentro de la Ortodoxia sobre la naturaleza de las Iglesias no ortodoxas, que supondrá desarrollar en toda su plenitud y complejidad la doctrina sobre la Iglesia.

TERCERA PARTE
BULGAKOV Y FLOROVSKY:
DOS ECLESIOLOGÍAS
EN DIÁLOGO

CAPÍTULO X

COMPARACIÓN SINTÉTICA DE AMBOS AUTORES

Después de lo que hemos visto, se impone una reflexión en que situemos lado a lado las visiones de los dos autores. Para facilitar la lectura de esta valoración, hemos procurado dividirla por apartados temáticos, donde se indican los resultados a los que hemos llegado, y las diferencias más notables entre los dos autores en lo que respecta a la Eclesiología.

I. LOS FUNDAMENTOS DEL MISTERIO ECLESIAL

1. *Bases teológicas de Bulgakov y Florovsky*

Para Florovsky la Iglesia es vida en Cristo y se ve desde Cristo. Su realidad más profunda está en Cristo presente y actuante a lo largo de la historia. No hay, por así decir, una realidad más fundamental en la que profundizar que el mismo Cristo.

La autoconciencia que la Iglesia ortodoxa tiene de ser la verdadera Iglesia es un punto fundante de toda su teología. Junto a esta base, tiene un lugar fundamental en sus trabajos, la clara percepción de la presencia y acción de Cristo en su Iglesia. Y la permanencia de Cristo en su Iglesia se debe a la presencia del Espíritu Santo en ella.

Para Bulgakov la sofía es el prisma por donde se ve la Iglesia en su realidad más profunda. La sofía es la profundización en el misterio de Cristo y va más allá de Cristo. Desde ella observa la acción conjunta de Cristo y del Espíritu Santo en la Iglesia.

Este autor considera fundamental la huella de Dios en la creación; Dios y el mundo no están separados: la explicación de esta «proxi-

midad» reside en la sofía. A la vez, es importante recordar que la realidad «sofiánica» penetra todo lo creado, y, de este modo, aparece su íntima interconexión, que se manifiesta en la unidad del saber y en la utilidad de todos los saberes para el quehacer teológico¹.

2. *La imagen central de la Iglesia*

Hemos visto que la imagen central de la Iglesia para Bulgakov es la Esposa de Cristo y para Florovsky es el Cuerpo de Cristo. No se trata de una mera diferencia en la elección de la imagen central de la Iglesia, porque los dos autores divergen también en rasgos importantes relacionados con esa elección suya. Nos detenemos brevemente en algunos rasgos que demuestran suficientemente la diversidad: la alteridad entre Cristo y la Iglesia, la orientación más pneumatológica de Bulgakov, la complementaridad de las imágenes de la Iglesia y la visión sofiológica.

Empecemos por la alteridad entre Cristo y la Iglesia. Florovsky, por la centralidad de la presencia actuante de Cristo, focaliza su atención principalmente sobre la unidad entre los dos, como cabeza y cuerpo, en la línea de S. Juan Crisóstomo y de S. Agustín. La Iglesia es entonces la plenitud de Cristo, en cuanto manifestación de la obra de Cristo en todo su esplendor.

En Bulgakov se nota más la alteridad entre Cristo y la Iglesia. Quien se la proporciona es la sofiología, a través del planteamiento bipolar de la *sofía* —a la vez divina y creada—. En Cristo las encontramos ya unidas, mientras que en la Iglesia las vemos aguardando la unión «cósmica», que ocurrirá en la Parusía. En efecto, al final se dará la revelación plena de la Iglesia como Nueva Jerusalén que baja del Cielo. Esa revelación final es el cumplimiento de la Iglesia, se cifra en la unión de las dos *sofías*, por la que se expresa la plenitud de la sofía creada, que manifiesta perfectamente la sofía divina². Por tanto, la alteridad se expresa según la lógica del «ya y todavía no» en clave sofiánica: en Cristo tenemos el «ya» de la unión de las dos sofías y en la Iglesia tenemos la espera y crecimiento de esa unión.

1. Por lo tanto, estamos de acuerdo con la opinión de Bamford, vid. Chr. BAMFORD, *Foreword*, en S. BULGAKOV, *Sophia. The Wisdom of God*, Lindisfarne Press, New York 1993, pp. xv-xvi.

2. «La Chiesa è la Sofia divina, esistente nel cielo dall'eternità, e la Sofia creaturale, in divenire storico. Solo nell'escatologia questi due aspetti della medesima realtà si identificheranno: la Sofia divina sarà trasparente alla Sofia creaturale e la protologia troverà il suo compimento» A. RAMONAS, *L'attesa del Regno. Eschaton e apocalisse in Sergei Bulgakov*, Pont. Univ. Lateranense, Roma 2001, pp. 449s.

En cuanto a la consideración pneumatológica, nuestro horizonte es la consideración de la Iglesia como fruto de las dos misiones divinas, compartida por los dos autores. Florovsky se decide a dar una prioridad fundamental a Cristo, basándose en la *phronesis* de los Padres, y por eso se centra en la imagen de cuerpo. En Bulgakov no asistimos a una prioridad de Cristo sobre el Espíritu Santo, sino a la afirmación conjunta de las dos Personas y a la negación del «cristomonismo». Así, la acción de los dos en la Iglesia aparece como la revelación perfecta del Padre y también como la revelación de la sofía divina en el mundo. Además, la visión de la Virgen, como la pneumatófora por excelencia e imagen más perfecta de cómo la sofía creada hace relucir la sofía divina, nos lleva a la consideración de la imagen de esposa como fruto de la acción conjunta de las dos personas divinas. Para Bulgakov, sólo en la Parusía se dará la revelación personal del Espíritu Santo en la Esposa, la nueva Jerusalén que baja del Cielo. Mientras, la acción del Espíritu es escondida.

En cuanto a la complementaridad de las imágenes, Florovsky sostiene que la imagen de Cuerpo es central, aunque abierta a las demás, que la complementan e ilustran. Incluso la corrige con el concepto de catolicidad, mostrando que es consciente de sus límites. Nótese que no corrige una imagen con otra imagen, sino con una nota de la Iglesia. Esta corrección tiene como objeto «salvar» las personas que se unen a Cristo de la pérdida de su condición personal (como hemos visto antes), y es una manifestación del personalismo de este autor. Quizá la imagen de Esposa de Cristo hubiera podido equilibrar la imagen de Cuerpo y realzar la alteridad de la Iglesia en relación a Cristo.

En Bulgakov hay una valoración más igualitaria entre las tres imágenes fundamentales que manifiestan especialmente el ser sofianico de la Iglesia: cuerpo de Cristo, Esposa de Cristo y Templo del Espíritu Santo. Dentro de este marco elige como más expresiva la imagen de Esposa. Además, la imagen de Esposa expresa de modo específico la «sofianicidad» de la Iglesia, es decir, la unión de las dos sofías en cuanto que la sofía creada refleja de un modo diáfano la sofía divina, lo cual se realizará en su plenitud en la Parusía.

Parece que Bulgakov respeta más el papel propio de las dos personas divinas, llegando al punto de hablar de una «yuxtaposición indiferente» de las dos en la Iglesia. Con esto quiere afirmar su igual importancia, sin dar preferencia a ninguna de las dos, como si la Iglesia fuera el fruto conjunto de la acción de las dos personas. Pero en la Iglesia se da como el reflejo de la autorrevelación que Dios hace de sí mismo, por lo que nos parece que no es adecuado pensar que se trata de una yuxtaposición sin más, sino que ésta debe verse sofianí-

camente desde la doctrina Trinitaria de Bulgakov, de la cual la Iglesia aparece como reflejo.

Florovsky no ve cómo se podría plantear la eclesiología a partir de las dos personas divinas, razón por la que elige partir de Cristo. Así, parece que se adhiere a un cristomonismo muy conocido en la tradición latina. Pero su postura no se detiene ahí, porque afirma la relación del Espíritu Santo con Cristo como algo fundamental, oponiéndose a la postura de Vladimir Lossky, que defiende una relación de Cristo con lo institucional y del Espíritu Santo con lo personal. Por eso, está lejos de una visión bipolar y prefiere una integración del Espíritu Santo en el marco cristológico de la Iglesia³. De ahí que, cuando Florovsky afirma que la Eucaristía y Pentecostés son *fuentes complementarias* de la existencia cristiana, está diciendo algo distinto de la yuxtaposición de Bulgakov.

3. *La presencia de los Padres en Bulgakov y Florovsky*

Ambos autores se inspiran en el patrimonio de los Padres: la Encarnación del Verbo es un evento por el que Dios se une a toda la humanidad, derribando el primer muro divisorio entre Dios y los hombres. Con esto se está diciendo que Cristo está ya unido a toda la naturaleza humana, derivando de ahí la universalidad de la redención y la liberación de la muerte.

Para entender bien el planteamiento de los Padres hay que tener presente que procuraron fundar teológicamente nuestra posibilidad radical de participar en la vida divina ofrecida en Cristo. Para eso, utilizaron las corrientes platónica y estoica. En concreto, admitían la consistencia ontológica de la naturaleza humana universal. Ésta no es una idea abstracta (una esencia, un simple posible), con sentido únicamente lógico o general. Tampoco es la multiplicidad de los individuos concretos tomados en su conjunto. Los Padres aceptan el realismo de las ideas universales⁴.

La naturaleza humana está presente en Cristo, como lo está en cada hombre. Al ser asumida por el Verbo, quedó divinizada. Por eso,

3. Cfr. Y.N. LELOUVIER, *o.c.*, p. 158, donde llega a decir que la integración del Espíritu Santo en las relaciones interiores a la Iglesia según Florovsky la concibe es mucho mejor que la de muchos católicos. Esta afirmación de Lelouvier es de 1968. Estamos convencidos de que hoy su opinión hubiera sido otra, en virtud del desarrollo pneumatológico posterior al Concilio Vaticano II.

4. Sobre el «platonismo» de los Padres y esta cuestión en particular vid. L. MALEVEZ, *L'Église dans le Christ*, en RSR 25 (1935) 257-291, especialmente pp. 260-280.

la Encarnación es el principio inmediato de divinización. Este realismo ayudó a los Padres en sus luchas contra los docetas y los apolinaristas, entre muchos otros, basándose fuertemente en la universalidad intensiva y extensiva de la redención del hombre. Sin embargo, la salvación de cada uno no es independiente de su libertad, pues la relación del hombre con Cristo tiene una dimensión inmediata y otra mediata. No se trata, por tanto, de una salvación por contagio, ni anula la muerte⁵.

La apropiación personal de la salvación realizada por Cristo se actúa, según los Padres —y especialmente subrayado en N. Cabasilas— por los sacramentos. Ahí, lo que ya ha sido dado en general a toda la naturaleza humana, es recibido por cada hombre en concreto⁶. Esa recepción de la acción salvadora de Cristo pasa por un morir a sí mismo, en vez de la afirmación autónoma de la persona ante Dios (el pecado). Por los sacramentos el hombre se apropia de las acciones salvíficas de Cristo, por eso se hace participante de la vida divina. Esa participación se hace según el conocimiento y el amor, lo que la persona humana tiene de más perfecto. Así se realiza la deificación de la persona y cae el segundo muro divisorio. Lo que acabamos de decir nos muestra cómo la relación entre persona y naturaleza es fundamental para entender el planteamiento de la divinización como apertura a la unidad realizada por Dios en Cristo (y que espera su plenificación en cada hombre).

La diferencia que existe entre Florovsky y Bulgakov, en esta apropiación de Cabasilas, reside en el hecho de que Florovsky lo toma sin darle nuevas interpretaciones, mientras que Bulgakov procura explicarlo «sofiánicamente».

Para Florovsky todo se resume en incorporarse a Cristo por los sacramentos y progresar en Él mediante la lucha ascética hasta sentir como Cristo y la Iglesia. Para Bulgakov la apropiación personal de la gracia divina en Cristo se realiza mediante un hacerse manifestación del amor de Dios hacia el mundo. Esto es «sofianizarse». Esto se realiza por la unión del hombre a todo lo creado y por la asunción de todo lo creado en el ser «sofiánico» del hombre. En ese movimiento de unión y asunción el hombre hace que su mismo ser (sofiánico) haga transparentar el amor intratrinitario que vive en él. Con otras palabras, Bulgakov interpreta sofiánicamente la incorporación a Cristo. Esa interpretación tiene su base en el alma sacerdotal del cristiano,

5. Cfr. N. CABASILAS, *La vida en Cristo*, Rialp, Madrid 1999, pp. 40-45 y 104s.

6. Para la diferencia de posturas de los dos autores en la consideración de los sacramentos vid. *infra*.

que colabora con Cristo en la recapitulación del mundo. Por eso, para Bulgakov, el sacerdocio común es una categoría que está destinada a cuajar en sacerdocio real.

El uso del «platonismo» por parte de los Padres llevó a que éstos se fijaran principalmente en el punto de partida de la eclesiología. Con esto nos estamos refiriendo específicamente al orden de la formulación intelectual y teológica, no a su vivencia de la Iglesia. Es decir, el aspecto institucional y visible no fue formulado teológicamente con la misma profundidad con que lo fue el aspecto invisible. Su interés por el aspecto visible de la Iglesia se reflejó mucho más en su vida que en su pensamiento. Esto quiere decir que el «platonismo» permitió que existiera una diferencia entre su experiencia cristiana y su discurso sobre ella.

Por lo demás, el hombre que recibe los sacramentos ya posee la vida en Cristo. El aspecto de lo ya realizado por Dios en el hombre (por los sacramentos) y en la naturaleza humana (por la Encarnación) como algo definitivo es fundamental. Esto nos conduce a una visión dinámica y continua de la vida del cristiano hacia su desvelarse último en el Cielo, donde se manifestará plenamente como realmente ya es. Todo es visto, entonces, como la apertura de la persona humana para recibir todas las potencialidades ínsitas en la naturaleza redimida. Este proceso no se verifica en Cristo, porque la Persona del Verbo no limita la naturaleza humana ni rompe la radical unidad de todas las cosas.

La visión dinámica de la naturaleza humana tiene distintos acentos en Bulgakov y en Florovsky. Bulgakov tiene más en cuenta la naturaleza redimida en cuanto tal, en virtud de su atención a la unidad del plano divino (uno de los «pilares» de la sofiología). Así, cada cristiano crece en la medida en que se apropia de su misma naturaleza redimida, lo cual también supone asumir en sí la creación⁷. Para Florovsky, el crecimiento del cristiano hasta manifestar plenamente lo que ya se anticipó en los sacramentos no supone una referencia a la creación. Es más bien un crecimiento interior.

4. *La Iglesia como misterio y sacramento*

La consideración de la Iglesia como misterio aparece claramente identificada en los dos autores. Los rasgos del misterio son cristoló-

7. Hemos tratado la dimensión cósmica de esta explicación en el apartado dedicado a la Cristología sofiológica de Bulgakov.

gicos en Florovsky y sofíánicos en Bulgakov, pero los dos afirman la centralidad del evento de la unión del hombre con Dios, de la naturaleza divina y la humana, como *teandría*. El núcleo de ese misterio está en la vida de Cristo en el hombre y, por tanto, en la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del cristiano. La Iglesia aparece como la acción de Dios en Cristo presente a lo largo de la historia; por eso es Encarnación continuada. No es nunca, ni en Bulgakov ni en Florovsky, el resultado de una opción humana previa, sino una presencia del designio salvador capaz de transfigurar el hombre hacia el cumplimiento final⁸.

Una manifestación de ese carácter misterico de la Iglesia reside en la afirmación, común a los dos autores, de que la eclesiología sólo se puede hacer desde esa vida y experiencia en Cristo, desde dentro de la Iglesia y desde la fe⁹.

La visión de la Iglesia como misterio permite a los dos autores enfocar todo lo visible en función de la unión con Cristo y huir del juridicismo, que también existía en la manualística ortodoxa de los últimos siglos. La reacción al juridicismo y a la visión humana (social) de la Iglesia, antes indicados, son dos razones para fijarse principalmente en la presencia divina en la Iglesia y, en consecuencia, no se consideran tanto otras dimensiones de la sacramentalidad de la Iglesia. Lo veremos más adelante al tratar la doble dimensión de la Iglesia.

Un aspecto de la sacramentalidad de la Iglesia es su misión hacia el mundo. Para Florovsky la Iglesia anuncia la Palabra de Dios y ofrece el anticipo de la gloria en la realización de los sacramentos. Por eso su noción de sacramentalidad de la Iglesia es la presencia de lo escatológico en la historia. Para Bulgakov la misión de la Iglesia en el mundo, para transformarlo, pertenece genuinamente a la sacramentalidad de la Iglesia. Es decir, la Iglesia es lo que es, precisamente porque tiene que «sofianizar» —«eclesializar»— el mundo.

5. *La sobornost'*

Hemos visto que *sobornost'* significa algo distinto en los dos autores estudiados. En Khomiakov y en los eslavófilos que le siguen de cer-

8. Sobre el misterio en S. Pablo, vid. L. BOUYER, *Mystèrion*, en VS Suppl. 5 (1952) 397-402, donde encontramos muchas ideas ya expresadas por Florovsky y Bulgakov.

9. Esta misma idea había sido ya expresada por los eslavófilos. Por lo tanto, Bulgakov y Florovsky hacen suya la idea de Khomiakov, que basa la eclesiología en la vida del cristiano en Cristo.

ca, significa la síntesis superadora de la Iglesia ortodoxa, donde se da la unidad de la Iglesia en la libertad y el amor, por oposición al protestantismo, donde hay libertad sin unidad, y al catolicismo, donde hay unidad sin libertad. Pero para los eslavófilos, el papel de la jerarquía se difuminaba ante la *sobornost'* eclesial.

En Bulgakov, *sobornost'* conserva su cuño eslavófilo y su dimensión cultural rusa. La vida comunitaria de los pueblos eslavos sería la realización natural de la *sobornost'* y, por tanto, una aportación de la cultura rusa a la teología. Pero hay un aspecto del concepto que no aparecía claramente en Khomiakov, y es su base cristológica.

Para Florovsky, *sobornost'* quiere decir catolicidad, según los Padres; razón por la que prefiere no utilizar la palabra rusa, para no introducir neologismos donde la palabra anterior (catolicidad) ya dice todo. Por eso, junto con un planteamiento más equilibrado de la jerarquía en la catolicidad de la Iglesia, la visión de Florovsky fue bien recibida entre los autores católicos.

Los dos autores afirman la dimensión cualitativa y cuantitativa de la catolicidad. El tratamiento de la dimensión cuantitativa es más explícito en Bulgakov, que logra un mayor equilibrio entre las dos que Florovsky. Sin embargo, el desequilibrio de Florovsky es más aparente que real, porque supone la dimensión cuantitativa y su trabajo se dirige a contrarrestar la tendencia que ve en ortodoxos y católicos hacia la consideración externa y cuantitativa.

Encontramos otra diferencia entre los dos autores al analizar la idea de catolicidad cualitativa, entendida como capacidad que la Iglesia tiene de integrar la diversidad de la riqueza humana (también cultural) en un todo unitario como recapitulación de todo en Cristo. Bulgakov defiende tal integración como *panenteosis*, con base en su sofología. Así, la *sobornost'*, que es la expresión eclesial de la unión de las dos sofías (en la que todo lo creado refleja, vitalmente, la realidad «sofiánica» que lleva inscrita), se manifiesta tanto en la unidad común de toda la creación como en su diversidad. Es decir, en la *sobornost'* hay un primer momento de *kenosis* de las realidades humanas, que mueren a sí mismas, para reconocer la realidad «sofiánica» inscrita en las demás y manifestada de un modo distinto del propio. En un segundo momento, cada realidad humana participa en la unión común reconocida en el momento kenótico.

Florovsky, en cambio, considera que la catolicidad (como capacidad de integración de la diversidad humana) pasa siempre por una helenización, porque el helenismo cristiano es una categoría fundamental de la existencia eclesial. En ese sentido, todo lo humano es medido según el helenismo de los Padres.

II. HISTORIA Y CUMPLIMIENTO

1. *La visión escatológica de la Iglesia*

Siguiendo la tradición oriental y occidental, Bulgakov y Florovsky entienden la Iglesia desde su cumplimiento *in patria*. Hemos podido comprobar que Florovsky no acaba de hacerse cargo –en su diálogo con Congar– de que en occidente esta visión había vuelto a estar presente (y algún mérito habían tenido en ello los teólogos rusos de París), después de haber sido poco considerada en la manualística post-tridentina. En cuanto a Bulgakov, podríamos deducir una actitud semejante a partir de los reproches que hace a la Iglesia Católica, cuando trata de la cuestión del poder jerárquico y del Papa en particular.

Hay que añadir que la visión escatológica de estos autores les lleva a descuidar el tratamiento de la Iglesia *in via*, y les conduce a un relativo desinterés por la cuestión canónica y de la autoridad en la Iglesia. Probablemente, los supuestos filosóficos en los que se basan juegan aquí un papel importante, ya que realidad, conocimiento, perfección, santidad y escatología aparecen prácticamente en el mismo plano.

Un ejemplo de este planteamiento es la visión de la naturaleza humana desde su estado transfigurado, glorificado o, si queremos, deificado. Por eso, nuestros dos autores no tienen ninguna dificultad en verla en su estado teándrico perfecto. Es como el estado «natural» hacia el cual el hombre camina, lo que Dios quiso para él¹⁰. Más dificultad encuentran al hablar de la relación entre lo divino y lo humano en el actual peregrinar. Ahí, sencillamente aparece la progresiva divinización –un estado dinámico–, que Florovsky enfoca como ascesis y Bulgakov como progresiva «sofianización». Queda fuera de la óptica de los dos autores la dimensión divina del estado actual, es decir, ver en lo humano *in via* la manifestación y la acción de Dios. Esto viene a ser fundamental en el diálogo con occidente, porque deja

10. Sobre la consideración de la naturaleza humana en su dinamicidad y en cuanto deificada vid. J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York 1987, *passim* (original de 1974). Charles Moeller llama a este desarrollo «humanismo escatológico» y lo considera una verdadera aportación de Oriente a la teología occidental, realizada por los teólogos ortodoxos de la diáspora en el periodo de entreguerras, vid. Ch. MOELLER, *Nouveaux aspects de l'ecuménisme*, en A. BLANÉ-Th. BIRD (eds.), *The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Russia and Orthodoxy. Essays in honor of Georges Florovsky*, vol. 3, Ed. Mouton, The Hague-Paris 1974, pp. 216s. Hay que reconocer que esta visión abre perspectivas insospechadas a la teología occidental, pero también hay que tener en cuenta los peligros que entraña su absolutización.

en penumbra la acción concreta, humana, en cuanto capaz de revelar la verdad y de transmitirla. De ahí su impermeabilidad a la consideración del papado, a la posibilidad de entender el estatuto de las acciones magisteriales en su relación con la verdad, etc. En Bulgakov esto se nota por una huida de la consideración de la responsabilidad de las acciones realizadas en nombre de la *sobornost'*. En Florovsky, porque no considera el estatuto de la Iglesia peregrina. Los dos acceden a las acciones humanas, en el momento actual de la historia de la Salvación, a través de la consideración de la santidad de los hombres que las realizan y por las acciones estrictamente sacramentales, vistas en clave escatológica.

Esto mismo dificulta el tratamiento de cuestiones eclesiológicas relativas a la dimensión sacramental de la Iglesia y a su carácter de convocación de todos los hijos de Dios.

Por lo demás, ante el *eschaton* las posturas bulgakoviana y florovskiana difieren. Bulgakov piensa que el *eschaton* está ya presente en la creación, por lo que las semillas del Logos van creciendo y se manifiestan en el proceso histórico, en virtud de la acción unificadora de la Iglesia (cfr. Rom 8, 18-22), hasta su plenitud final. En Florovsky, la Iglesia pone algo nuevo en el mundo, no siendo simplemente un artifice que saca todas sus potencialidades a la realidad «sofiánica» de lo creado. Además, en la Parusía se dará un cambio radical, por lo que este mundo pasará y sólo permanecerá «la novedad» de la Iglesia.

2. La doble dimensión de la Iglesia

La doble dimensión de la Iglesia es patrimonio común a sus «dos pulmones», pero nuestros autores se acercan de formas distintas, entre sí, a esta realidad. Así, en Florovsky hemos encontrado un planteamiento cristológico fundante, que se manifiesta también en la doble dimensión de la Iglesia, la aclara y la sostiene. En Bulgakov la doble dimensión es vista desde un enfoque gnoseológico y simbólico.

Ambos afirman —como ya hemos podido comprobar— una asimetría entre las dos dimensiones de la Iglesia. Sin embargo, el desinterés por la dimensión visible de la Iglesia es fruto de razones distintas en cada uno de ellos. Así, Florovsky considera que lo escatológico, lo eterno, es lo fundamental. La postura de Bulgakov, en cambio, está conectada con el temor a dogmatizar lo mutable. Admite un cierto interés por lo visible o empírico, debido a sus supuestos filosóficos. Como la realidad metafísica de las cosas está en su raíz sofiánica y en su capacidad de hacerse transparente a la sofiá divina, cabe en Bul-

gakov un discurso teológico sobre la realidad terrenal, aunque limitado por sus ideas eslavófilas, culturales y filosóficas.

Los dos autores afirman también la unidad de las dos dimensiones. En Florovsky la explicación es cristológica: así como en Cristo se da la unidad de las dos naturalezas en la única persona del Verbo, así en la Iglesia las dos dimensiones son esencialmente inseparables. Su unión pertenece a la esencia de la Iglesia y por eso Florovsky habla de la naturaleza teándrica de la Iglesia. Más que hablar de algo común a las dos dimensiones, Florovsky subraya su inseparabilidad.

En Bulgakov la unidad de las dos dimensiones se explica a través de la sofología¹¹. Es decir, son inseparables porque hay algo común a las dos que las hace poder estar unidas. Ese algo es la sofía. La unidad sofiológica aparece *ab eterno* en la sofía divina y al final como unión de las dos sofías —recordemos que en Bulgakov la Iglesia abarca todo lo creado—. En el devenir histórico no se da tal unidad, sino que se da la tendencia a esa unidad. Una tendencia que se va manifestando progresivamente en la historia, como el desvelarse de la naturaleza real de todo lo creado hasta el momento en que la sofía creada se une a la sofía divina haciéndose transparente a ésta y, por eso, manifestándola en sí. En cierto sentido, todo lo creado manifiesta lo sofianico y, por eso, tiene carácter de símbolo. La unidad de la Iglesia al final aparece como la realización perfecta de la teandría.

Por lo tanto, la unión de las dos dimensiones aparece bajo el signo de la teandría, la cual es interpretada diversamente por los dos autores. Florovsky la ve en el marco cristológico (como inseparabilidad) y Bulgakov en su sistema sofianico (como unión positiva en virtud de un elemento común).

3. *La consideración de la historia de la Iglesia*

Los comentaradores de cada uno de los autores destacan que Florovsky tiene un sentido histórico acentuado. En Bulgakov no ocurre lo

11. La teandría no se explica sólo por una inseparabilidad entre lo divino y lo humano, sino que reclama una aptitud, al menos ideal, de lo humano para recibir lo divino. Es más, Bulgakov no sólo habla de esa aptitud, sino que piensa que hay algo en común entre las dos: la sofía, que es a la vez divina y creada, es decir, automanifestación *ad intra* y *ad extra* de Dios. Obviamente, la naturaleza humana aparece como verdaderamente realizada en la unión teándrica, primero en Cristo y después en cada hombre, al descubrir su raíz sofianica y abarcar en su persona toda su naturaleza sofianica creada, manifestando la divina. La teandría se explica a través de la sofología, porque ésta supone que existe una radical aptitud del hombre —centro de la creación— para impersonar la sofía creada a imagen de como la sofía divina existe en las tres personas divinas.

mismo. Además, la historia aparece para él como un proceso continuo de la progresiva manifestación de la sofía, en clave claramente idealista.

La historia de la Iglesia es un lugar teológico importante y muy tratado por Florovsky, porque en ella se advierte el ritmo de la eclesialidad, pero la Iglesia trasciende la historia y, por así decir, tiene la clave por la cual ésta debe ser leída, que le viene a través de la tradición.

En Bulgakov la historia de la Iglesia es la historia de la humanidad, la historia de la progresiva unión de las dos sofías. De fondo encontramos siempre la consideración cosmológica de la Iglesia en el marco sofiano, que le dificulta la valoración del contexto, porque todo tiene una interpretación sofiana que es previa a la lectura del hecho.

Esta diversa actitud de los dos se advierte, por ejemplo, en la interpretación del *charisma veritatis certum* de S. Ireneo de Lyon. Consideremos las interpretaciones de los dos autores.

Para Bulgakov el *charisma veritatis certum* no es más que una doctrina que surgió después del siglo apostólico y la ve de una forma dudosa, sin decidirse a darle un sentido fuerte¹². En este análisis creemos que Bulgakov se deja llevar por su eslavofilismo, que rehuye cualquier división de la Iglesia entre docente y discente.

Para Florovsky el *charisma veritatis certum* es un verdadero poder dado a la jerarquía para instruir. Este carisma viene de lo alto, de ahí que la distinción de funciones dentro de la Iglesia (en este caso entre docentes y discentes) no resida en determinadas cualidades personales de los que enseñan, sino en un don del Espíritu¹³.

12. «Nous sommes arrivés à la question du pouvoir d'enseigner et à celle de l'autorité de la hiérarchie. Des docteurs de l'Église: saint Ignace (...), saint Irénée, (...) conjurent les fidèles de s'assembler autour de leur évêque, dont l'enseignement est la norme de la vérité ecclésiale et le critère de la Tradition. Ils n'expriment pas cette idée d'une manière dogmatiquement précise, bien qu'Irénée dise que les évêques ont *cum episcopatus successione certum veritatis charisma*, anticipant ainsi le langage du futur concile du Vatican (encore que le limitatif *certum* prive la sentence de la rigueur dogmatique)» Orth (1932) p. 66. Nótese la traducción del latín. Sin embargo, la cuestión determinante se muestra en SDA (1946) p. 407, donde explica que la doctrina del *charisma veritatis* surge en el contexto histórico de un progresivo aumento de las prerrogativas de la jerarquía, necesario para el buen ordenamiento de la Iglesia, es decir, a la administración de los sacramentos se le unió una serie de pretensiones entre las que surge la doctrina del carisma de la verdad, siempre en el contexto de necesidades prácticas y desvinculado de la voluntad del Señor. Se entiende mejor si recordamos que para él la Iglesia apostólica distribuye los carismas directamente y no a través de la jerarquía.

13. «Il y a aussi dans l'Église un magistère, régulier et ordinaire, un vrai pouvoir d'instruire, un véritable *carisma veritatis*, qui ne réside que dans le ministère propre, dont il est un élément organique et constitutif» Corps (1948) p. 52; vid. también p. 41, donde Florovsky cita a S. Ireneo indicando claramente que se trata de un carisma especial de la verdad dado a los que han recibido la sucesión apostólica. Florovsky parece tener en cuenta que el gnosticismo llevó la Iglesia a reconocer la íntima unión entre la tradición y la sucesión apostólica.

Otro ejemplo es el distinto tratamiento que los dos autores nos proporcionan de la fundación de la Iglesia¹⁴.

III. IGLESIA, SACRAMENTOS Y MINISTERIO

1. *La eclesiología «eucarística»*

Los dos autores ven la realización de la unidad de la Iglesia en la Eucaristía. Bulgakov enfoca esta realización de la unidad como la actuación o actualización de la teandría, mientras que Florovsky mira principalmente a Cristo como Cabeza que constituye su cuerpo, incorporando los hombres a Él.

Otra diferencia entre los dos autores tiene relación con el papel de la jerarquía en la eclesiología eucarística. Para Bulgakov, la eclesiología eucarística es la marca fundamental de la Iglesia apostólica, que se fue desdibujando en la posterior jerarquización. Así, la Eucaristía aparece no conformada jerárquicamente en el periodo apostólico y post-apostólico primitivo. En Florovsky, la jerarquía es indispensable para la celebración de la Eucaristía y no hay signos de una aparente contradicción histórica entre dos tipos de eclesiología, una apostólica y eucarística, y otra posterior y jerárquica.

La discrepancia se vislumbra en la cuestión del momento histórico en el que la jerarquía tiene su origen. Bulgakov, sin rechazar la validez del estado actual, intenta explicar que en el periodo apostólico había una visión comunal de la Iglesia (que dibuja en consonancia con sus ideas eslavófilas y defendiendo el apareamiento de la jerarquía en el siglo II). Por su parte, Florovsky subraya sencillamente la interpretación eclesiológica que le parece más afín a los Padres, sin dudar de la existencia de la jerarquía desde los Apóstoles.

Nos parece que estas dos posturas —tan distintas— tienen una fuente común, que es la interpretación demasiado jerarquicista de la Iglesia que ellos conocieron e intentaron combatir. Bulgakov piensa solucionarla defendiendo su postura eslavófila en marco sofíánico y, por tanto, defendiendo que la jerarquía se origina en un momento posterior a la época apostólica. Al hacer esto, separa históricamente la Eucaristía de los Apóstoles y a éstos de sus sucesores, uniendo todo en la *sobornost'* eclesial, que permanece a través de las distintas épocas. Pensamos que esta solución compromete muchas realidades eclesio-

14. Compárense nuestros epígrafes sobre la fundación de la Iglesia en los dos autores.

lógicas fundamentales. Florovsky sugiere que el planteamiento debe ser más patristico para poder ser verdaderamente eclesial, atisbando la acción de Cristo en su Iglesia. Este sería su modo de combatir la visión jerarcológica y nos parece más equilibrado y acorde con la doctrina tradicional de oriente y de occidente.

En fin, hemos visto que, para los dos autores, la Iglesia local presidida por su obispo y celebrando la Eucaristía es paso obligado de su visión de la Iglesia. Además, la «eclesiología eucarística» de los dos mira hacia toda la Iglesia, la comunión de las Iglesias locales, apoyándose en la «catolicidad de la Iglesia». En Florovsky la catolicidad tiene rasgos cristológicos claros y, en Bulgakov, está marcada por su idea de la *sobornost'* y de la sofía.

2. *La Iglesia y los sacramentos*

Florovsky habla preferentemente de la Iglesia como fruto de los sacramentos, especialmente de la Eucaristía. Bulgakov, en cambio, habla de la Iglesia como sacramento primordial, en el cual han surgido y se fueron organizando los distintos sacramentos: los sacramentos aparecen como manifestaciones de la gracia, que la comunican, pero que no agotan la inmensa fuerza sofíánica de la Iglesia. Por eso, los sacramentos aparecen como eventos determinados e importantes, pero en el marco de una Iglesia que se presenta como la actuación de la fuerza de la gracia debida a las misiones divinas del Verbo y del Espíritu, las cuales sobrepasan con mucho la acción estrictamente sacramental.

3. *La jerarquía*

Los dos autores coinciden en la existencia del principio jerárquico en la Iglesia. Las divergencias aparecen en el momento de determinar su lugar en la Iglesia. Bulgakov afirma que el principio jerárquico y la *sobornost'* están en el origen de la Iglesia, pero la materialización del primero en la jerarquía fue realizada históricamente, más tarde, por la misma Iglesia. A pesar de esto, no cae en las ideas protestantes porque para él se trata de la actuación de una realidad querida por Cristo que, sencillamente, no se realizó en el primer siglo de la Iglesia¹⁵. No se trata, por eso, de «un pecado histórico» de la comu-

15. Dejaifve ya indicaba, al referirse a Bulgakov, que éste defendía no haber contradicción entre el principio jerárquico y la *sobornost'*, vid. G. DEJAIFVE, «*Sobornost' ou papauté?*», en NRTTh 74 (1952) 370. Pero son más las veces en que predomina su atención sobre la *sobornost'* en sus obras de los años 30.

nidad cristiana. Es cierto, sin embargo, que habla de la Iglesia como jerárquica en todos sus miembros, confundiendo el hecho de que toda la Iglesia es jerárquica con la atribución unívoca del principio jerárquico a todos los fieles. Esto supone relativizar el sacerdocio ministerial en favor del sacerdocio común. Nos parece que aquí hay un influjo combinado del eslavofilismo y de la sofología. El primero relativiza el lugar de la jerarquía y la segunda valora el sacerdocio común.

La Iglesia, en Florovsky, aparece desde siempre como un organismo estructurado. No existe en la historia un momento en que la Iglesia no haya tenido jerarquía, porque eso supondría –según sus principios– hablar de la defectibilidad del Espíritu Santo en la Iglesia, lo cual es a todas luces imposible. Detrás de esta afirmación está su defensa de que la jerarquía fue instituida directamente por el Señor en los Apóstoles, y éstos transmitieron los dones recibidos y transmisibles a sus sucesores. En esto se nota su distanciamiento en relación al eslavofilismo imperante entre los pensadores rusos.

En cuanto a los *tria munera* de la jerarquía, hemos visto que los dos autores dan el primado al *munus sanctificandi*, poniendo en dependencia de éste los demás. Su visión es congruente con la presentación de la Iglesia desde Cristo comunicado al hombre, ateniéndose principalmente a un orden ontológico.

IV. LA IGLESIA ANTE LAS CUESTIONES MODERNAS

1. *Iglesia y mundo*

Por su eclesiología cosmológica, Bulgakov tiene una visión abierta al mundo, porque el mundo pertenece a la Iglesia. La salvación del mundo pasa a través de la salvación del hombre. Este movimiento salvífico es entendido como el proceso por el que el hombre hace que la sofía divina se transparente en y a través de lo creado.

En Florovsky la Iglesia y el mundo están separados. La Iglesia está en el mundo, pero no es de este mundo. La salvación es un apartamiento del mundo, por los sacramentos –que incorporan el hombre al cuerpo de Cristo–, y por la ascesis: incorporarse a la Iglesia supone la separación del mundo. Los sacramentos desempeñan aquí el papel de frontera. La ascesis desempeña un papel positivo, no sólo de progresivo desprendimiento de lo perecedero sino también de apropiación de lo perenne, y de fomento de la creatividad.

En resumen, los dos afirman la orientación de la Iglesia hacia el mundo, donde tiene su misión, pero tanto el lugar de la Iglesia como

el modo de entender su misión es distinta en los dos. Esto explica el relativo desinterés de Florovsky por las cuestiones sociales y la fuerza de la teología de Bulgakov, muy audaz, en los temas que trata¹⁶.

Nos parece que la teología de Florovsky está muy influenciada por el monaquismo oriental. A Florovsky le es imposible superar la *phronesis* que ha asumido. Como la absolutiza —al exigir que todos los teólogos pasen por esa *phronesis* como medio de renovación teológica—, esta visión se revela como la única que es eclesial.

En cuanto a Bulgakov, hay una clara intuición de la conexión íntima entre creación y divinización, en lenguaje suyo, o entre creación y redención, en lenguaje occidental. La consumación de la *Historia Salutis*, en el fin del mundo, no es un acto *ex nihilo*, sino el perfeccionamiento sofíánico pleno, la manifestación plena de la sofía divina en la creatural. Bulgakov subraya que la plena sofianización del cosmos está condicionada por la existencia del mundo, así como el protagonismo del hombre en esa misión.

Pero la postura de Bulgakov parece comprometer el acto consumidor de Dios en la Parusía. Porque una cosa es afirmar que la creación lleva la marca de Dios y que se transfigurará en el final. Otra, decir que el final de la creación será el desvelar de todas las potencialidades inscritas en ella y que se están desarrollando en la historia. La acción de la Iglesia aparece como la revelación perfecta de la sofía divina en el mundo. Esta revelación no hace más que desarrollar la raíz sofíánica de todo lo creado —la impronta del Logos inscrita en toda la creación— de modo que manifieste su sofianidad.

2. *El cristiano en el mundo*

La idea de la sinergia entre libertad y gracia domina los dos autores al tratar de la acción del cristiano en el mundo. La interpretación, sin embargo, es diversa. Florovsky centra sus indicaciones en la realidad y la verdad de lo que es el cristiano, y remite al hombre concreto la responsabilidad de concretar su actuación en el mundo, sin dedicarle más su atención. Si dice algo más es para referirse al fundamento dogmático de la actuación cristiana en el mundo, que es cristológico y, por eso, eclesiológico. La Iglesia, así, no toma posición sobre las acciones concretas del hombre en el mundo ni debe tomarla.

16. Vallière considera que la sofología hizo que la Ortodoxia dialogara con la modernidad, cfr. P. VALLIÈRE, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2000, p. 301.

La acción cristiana, según Bulgakov, en su realidad íntima es hacer todo lo creado transparente a la sofía divina (donde todo está en unidad amorosa) y, por tanto, actúa con vistas a la unidad de todo en Dios. Ésta es su interpretación de la recapitulación de todo en Cristo y del sometimiento de todo a Dios Padre. Entonces Dios será todo en todos, y eso es la *panenteosis*. En esta acción del hombre, la Iglesia juega un papel importante y puede decir mucho, precisamente porque ella es la unión de las dos sofías y el lugar donde esa unión ya se realizó de una forma modélica en Cristo y en la Virgen María.

3. *El ecumenismo y el estatuto de la heterodoxia*

En relación al ecumenismo los dos autores presentan una postura abierta y dialogante, pero por razones distintas. Florovsky considera que es un ámbito más de misión. Bulgakov lo ve como un fenómeno nuevo que supone un replanteamiento de la visión eclesiológica y teológica general de la Ortodoxia y de las demás Iglesias. Para él, no es tanto un ámbito de misión sino de regeneración y perfeccionamiento.

Para Florovsky, un replanteamiento de la eclesiología sólo cabe en cuanto explicitación de cuestiones hasta ahora no resueltas, como por ejemplo, el estatuto de los cristianos separados.

Bulgakov y otros pensadores rusos como, por ejemplo, Berdiaev, sostienen una distinción entre la Iglesia Ecuménica y la Iglesia en cuanto denominación concreta (católica, ortodoxa...) con sus rasgos humanos y sus límites. Los dos consideran que la Iglesia Ortodoxa es la verdadera. De todas formas, opinan que la Iglesia Ortodoxa es incompleta y, por eso, imperfecta, porque le falta asumir la riqueza occidental. Los dos afirman que la Iglesia Ecuménica se realiza en la Iglesia Ortodoxa y, más allá de ella, en la profundidad de la vida en Cristo de los cristianos no ortodoxos. Para ellos el ecumenismo contiene tres aspectos: a) la unión de las demás Iglesias con la Iglesia Ortodoxa, en el sentido de una vuelta a la Iglesia Ortodoxa; b) la consideración de los elementos positivos de las demás confesiones cristianas como factores potenciadores de unidad y elementos que faltan a la perfección de la Iglesia Ortodoxa; c) la distinción entre la verdadera Iglesia y la Iglesia perfecta, es decir, la llamada a la purificación de la Iglesia Ortodoxa (que parece ocurrir sólo en el *eschaton*). Pero el ecumenismo no es —en los años de entreguerras que vivió Bulgakov— como el movimiento hacia el punto de reunión que supera a todas las Iglesias y que se consigue a través de una purificación y perfeccionamiento de todas ellas.

En Florovsky la Iglesia Ortodoxa es la Iglesia verdadera y todas las demás deben reunirse a ella, no por regeneración, sino por una vuelta al espíritu de los Padres y de la tradición común, el cual es poseído por la Iglesia Ortodoxa desde siempre. Por eso, ve el ecumenismo como ámbito de misión de la Iglesia Ortodoxa. Su postura tiene dos puntos en común con la de Bulgakov y Berdiaev: admitir que la Iglesia Ortodoxa puede y debe asumir las riquezas espirituales de occidente, y reconocer que la Iglesia Ortodoxa es imperfecta. Pero esa imperfección no reside en un estrechamiento de visión, sino en el hecho de que la Iglesia Ortodoxa puede ser siempre y cada vez más fiel al don recibido y a la misión que tiene confiada; es decir, puede realizar la catolicidad que tiene como don profundizando en el tesoro que tiene confiado.

Los dos admiten la validez de los sacramentos fuera de la Iglesia Ortodoxa y discuten la eficacia de éstos sin cerrar el debate sobre la cuestión.

En relación al estatuto de los no ortodoxos, siguen la tradición rusa. Florovsky se basa explícitamente en Filareto de Moscú. Bulgakov la asume y explica mediante su sistema sofíánico. En ese sentido, Bulgakov intenta dar una respuesta metafísica a la cuestión, mientras que Florovsky se dedica a contestar a las posturas ortodoxas opuestas a la suya mostrando su error.

El intento de Bulgakov, más decidido que el de Florovsky, le llevó a proponer la intercomunión como medida de unión entre las Iglesias. Esta propuesta sólo puede entenderse si la relacionamos con su planteamiento sobre la tradición, el dogma y las doctrinas dogmáticas, enmarcado en su sistema sof nico. Por su lado, Florovsky se opone a todo tipo de intercomunión, pero propone un serio debate teológico interortodoxo para sentar una doctrina común sobre la cuestión acuciante del estatuto eclesiológico de los hermanos separados. La postura de Florovsky, si bien más cautelosa, es sensible a la dificultad del problema, que no cree que tenga una solución sencilla ni sof logica.

Para Florovsky la unidad eclesial es inseparable de su manifestación visible y la exige. En consecuencia, rechaza las posturas que se contentan con una unidad minimalista. En Bulgakov, la unidad eclesial es fundamentalmente invisible. Las manifestaciones exteriores de desunión muchas veces no suponen una verdadera desunión interior, quedándose al nivel de disparidad de puntos de vista. Por eso piensa que es posible separar las dos dimensiones de la unión.

CAPÍTULO XI

BULGAKOV Y FLOROVSKY EN EL DEBATE TEOLÓGICO

La comparación entre los dos autores en lo que respecta a determinados temas —que hemos realizado en el capítulo anterior— es una parte del diálogo que intentamos establecer entre los dos. Además, ese «diálogo» es sólo un medio más para entender mejor la visión de la Iglesia de cada uno de los dos autores, que es el objeto de nuestro trabajo.

Persiguiendo el mismo fin, ahora queremos mostrar cómo se presentan los dos en el ambiente de la teología ortodoxa que les rodeaba y les sucedió. Además de contribuir a una mejor ubicación de estos teólogos en su mundo, también nos dará una información útil para completar la comparación entre los dos y el análisis de las dos visiones de la Iglesia. A esto se destina la primera sección del capítulo presente.

En la segunda sección haremos un pequeño recorrido temático en el que procuramos observar la presencia de los teólogos en la teología católica, con el mismo objeto de completar, a través de esa comparación dialogante, las dos visiones de la Iglesia. Esa «presencia» de los dos autores se manifiesta en influjos recibidos o provocados en su entorno, pero también en silencios, divergencias o concordancias con la situación de la teología católica. Por eso no buscamos hacer aquí una lista de temas y aspectos en que unos influyeron en otros, sino *situarles* —a grandes rasgos e indicando sus opciones— en el contexto católico.

Antes de seguir hay que tener en cuenta la situación de la eclesiología católica y ortodoxa. Algunos reparos de los dos autores a la postura occidental se explican por el enfoque que la eclesiología católica asumió desde las polémicas de la reforma hasta el siglo XIX. Además, no hay que olvidar que la eclesiología ortodoxa sufrió la «pseudomorfosis» (influjo de la teología occidental post-tridentina), que miraba a la Igle-

sia según el prisma de la sociedad perfecta y de la visibilidad. Este planteamiento perduró en oriente más que en occidente y, aparte de no dar razón de toda la riqueza de la teología occidental, hizo que muchos ortodoxos pensarán que ese planteamiento era el vigente en occidente.

El hecho de que, ya en París y en contacto con la teología occidental francesa de entreguerras, Bulgakov y Florovsky mantuvieran en algunos escritos la misma postura, se puede explicar por la gran variedad de posturas católicas (renovadoras o conservadoras) que conocieron, por su afán apologetico o por su propia incapacidad de superar los esquemas asimilados en su Rusia natal (teológicos, filosóficos o culturales).

Aunque cualquiera de las razones apuntadas haya podido tener alguna relevancia, conviene subrayar que la eclesiología católica de entreguerras es un edificio en construcción donde se están debatiendo cambios estructurales de planteamiento. Es una realidad inestable y germinal que sólo fragua y se desarrolla en la segunda mitad del siglo, especialmente con el Concilio Vaticano II. No todo lo que hoy es claro era entonces evidente. Por tanto, es muy difícil comparar a los dos autores rusos con una teología católica de la Iglesia que entonces aún no estaba dibujada y para cuya clarificación ellos mismos han contribuido de algún modo.

Si nos situamos del lado de los dos rusos, es posible que la diversidad de ideas católicas que oyeron, aún sin la sistematización que tuvieron después, les llevara a prescindir de ellas y a proponer su propia visión de la Iglesia. Podrían, en todo caso, apuntar lo que —en su opinión— no correspondería a una verdadera visión de la Iglesia.

En fin, las obras de los autores ortodoxos no estaban dirigidas sólo a los cristianos de occidente, sino también a sus propios hermanos ortodoxos. Una vez que la teología ortodoxa adolecía, por entonces, de un escolasticismo semejante al católico en muchos de sus autores, hay que suponer que los reproches que se hacen al escolasticismo no están dirigidos sólo a occidente sino también a oriente. Por esta razón, antes de considerar el ámbito católico, vamos a observar muy brevemente la situación de los dos rusos en la teología ortodoxa.

I. PROYECCIÓN EN LA TEOLOGÍA ORTODOXA POSTERIOR

1. *El influjo de Bulgakov y Florovsky; su diverso destino*

Como línea general, se puede decir que Bulgakov y Florovsky fueron hombres que recibieron una herencia y la comunicaron, enriquecida, a las generaciones siguientes de teólogos ortodoxos.

Entre los teólogos rusos de entreguerras reinaba un acuerdo unánime sobre la necesidad de renovar la teología ortodoxa y en el diagnóstico sobre su estado de defensa permanente ante la teología occidental durante los últimos cuatro siglos. Esta conciencia apareció primero en Bulgakov y luego en Florovsky, bien en razón de sus edades, bien en razón del protagonismo de Bulgakov en esta cuestión aún en suelo ruso.

En lo que se refiere a cómo hacer la renovación hay disparidad de opiniones entre los pensadores rusos parisinos. Florovsky defendió a los Padres como base de la renovación, Bulgakov prefirió aprovechar la riqueza de pensamiento cultural, filosófico y religioso de todas las épocas, sin ceñirse específicamente a los Padres. Más aún, fue Bulgakov quien condujo a Florovsky al estudio de los Padres de la Iglesia.

Los dos se presentan ante nosotros como representantes de sendas tendencias paralelas de renovación que vienen del siglo XIX: una es la renovación que se da en el interior de las academias rusas de teología (Florovsky); y la otra es el fenómeno del pensamiento religioso ruso, a través del cual se convirtieron a la Iglesia Ortodoxa muchos intelectuales ateos que se habían acercado a él (Bulgakov).

Tenemos aquí una clave para entender la distinta suerte que han tenido los dos autores estudiados. Bulgakov fue condenado por dos sínodos en 1935 a causa de su sofiología. Para los obispos que le condenaron esta doctrina suponía una rendición del dogma ante el pensamiento idealista, ajena a la doctrina ortodoxa de siempre.

La teología de Bulgakov puede presentarse como un trabajo moderno en diálogo con la filosofía y la cultura de su tiempo. En esta línea, es audaz y vivo en los temas que toca y en las soluciones que aporta. También fue un intento de dar a sus connacionales una base de renovación teológica genuinamente rusa y no solo ortodoxa. La filosofía y la cultura determinada que ahí se encierran, junto con la condena por herejía, pueden haber sido obstáculos para una difusión mayor de su trabajo teológico. Muchos le consideran el teólogo con mayor densidad especulativa que el mundo ortodoxo ha conocido en los últimos siglos. Todos, aunque no estén de acuerdo con sus soluciones, creen importante tenerle en cuenta por los problemas que planteó.

Bulgakov no tuvo continuadores inmediatos y su influjo en la Ortodoxia es menor que el de Florovsky. Como mucho, podríamos decir que Zander hace pervivir la sofiología en París hasta su muerte

en 1964¹. También en la segunda mitad del siglo, Kniazeff intenta fundamentar la sofología en la Sagrada Escritura. En los años 80, Andronikov se dedicó a traducir toda la obra escrita de Bulgakov. Se trata de una labor inestimable para la Teología Occidental. Andronikov fue discípulo de Bulgakov y un defensor de sus intuiciones sofiológicas.

El pensamiento teológico de Bulgakov brilló por la fuerte unidad que tenía con su vida cristiana. Llenó de éste a todos los que con él y después de él enseñaron en San Sergio². Éstos, incluso los que le criticaron, heredaron de él la pasión por la Teología.

Florovsky no tenía tanto interés por hacer una teología moderna, sino por volver al núcleo del mensaje cristiano para de ahí sacar la fuerza y la visión con que valorar los problemas actuales. Su teología es más sobria, se limita a plantear el estado de cada cuestión y a establecer los puntos más importantes que se han de tener en cuenta para poder solucionarla, sin querer dar las soluciones de los problemas. Por eso Lelouvier dice que uno tiene la impresión de *déjà vu* al leer a Florovsky. Además, Florovsky buscó hacer una teología ortodoxa y no específicamente rusa, por lo que su propuesta de síntesis neopatrística aparece como un programa para toda la Ortodoxia. Ahí residió su atractivo e influencia en los teólogos ortodoxos. También fue grande su influjo en el ecumenismo y son conocidas sus amistades e interés por muchos católicos y protestantes³. Sus trabajos fueron, en su gran mayoría, publicados en lenguas occidentales. En fin, estos factores han hecho que se le considere como uno de los teólogos ortodoxos más importantes del siglo XX.

1. Zander creía, por ejemplo, que el movimiento ecuménico, por ser impulsado por el Espíritu Santo, era algo nuevo en la historia del Cristianismo. Esto le llevó a considerarlo como una llamada a examinar de nuevo la eclesiología ortodoxa, elaborada a lo largo de una historia no propiamente ecuménica. Con él estaban de acuerdo Bulgakov, Evdokimov (1901-1970) y Zernov (1898-1980). Otros teólogos ortodoxos no pensaban de la misma manera: aunque reconocían la necesidad y la urgencia del diálogo ecuménico para el cristianismo, rechazaban toda idea de reajuste eclesiológico o dogmático, viendo la participación en el movimiento ecuménico como un medio de testimonio ortodoxo ante los demás cristianos. Esta tendencia, marcada —como hemos visto— por Florovsky, fue la que prevaleció en París.

2. Estas palabras de Zernov se aplican al padre Sergio Bulgakov por antonomasia: «La clase intelectual rusa supo reconciliarse con la Iglesia, combinar en sinfonía la autoridad y la libertad, amor a la Tradición y creatividad, respecto por la jerarquía y responsabilidad personal. El fenómeno tenía sus raíces en el descubrimiento de la centralidad de la Eucaristía para la persona y para la sociedad. Tal conocimiento fue la inspiración para todos sus pensamientos y acciones», N. ZERNOV, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, Darton, Longman & Todd, London 1963, p. 249.

3. El influjo de Florovsky en la Ortodoxia del siglo XX se debe a su ortodoxia, alcanzando también a los griegos —que habitualmente miran con alguna prevención lo que viene de Rusia—. Por ejemplo, P. Nellas es influenciado por él (cfr. Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992, pp. 257 y 277).

Si a las características de los dos autores que hemos estudiado, añadimos la coyuntura filosófica y teológica del siglo XX (la crisis de la razón, el personalismo, la renovación teológica basada en la Biblia, los Padres, etc.), es posible entender que el distinto destino de los dos autores estudiados no se debe sólo a factores internos a su modo de hacer teología, sino también a la coyuntura en que les ha tocado vivir.

Aunque Florovsky —por su programa teológico— no parezca un representante del grupo de teólogos de París, comparte una serie de características que permiten afirmar que pertenece a este grupo. Recordemos su adopción del concepto de *sobornost'*, muy eslavófilo, que corrigió de modo a hacerle más acorde con la tradición. Esto fue posible porque el eslavofilismo suponía una apertura de la tradición eclesiológica bizantina a nuevas expresiones teológicas. Lo que había de tradicional en el eslavofilismo fue preservado por Florovsky. Además, su preocupación por lo que los Padres y autores del medioevo dijeron no era una novedad en París; se trataba de la prolongación de un elemento particular de la tradición académica rusa decimonónica. En fin, su interés por el ecumenismo tenía una profunda raigambre parisina, siendo fruto natural de la situación de la diáspora rusa en occidente. Florovsky marcó mucho a la nueva generación de teólogos ortodoxos y es indiscutiblemente una de las grandes figuras ortodoxas del siglo XX.

2. *Ubicación de ambos teólogos en la eclesiología ortodoxa del siglo XX*

La eclesiología ortodoxa de este periodo siguió dos recorridos distintos. Uno más preocupado con la misión y el otro más dirigido a la naturaleza de la Iglesia.

El primero tenía su raíz en el renacimiento del pensamiento ruso de finales del siglo XIX. Varios autores que se identifican con este primer recorrido accedían a la Eclesiología desde el aspecto social de la ética cristiana. Para ellos la Iglesia estaba llamada a inspirar y santificar no sólo la vida interior del hombre, sino todas las manifestaciones de su vida y todos los dominios de su actividad: la «eclesialización de la vida»⁴.

Los eslavófilos, Vladimir Soloviev y sus seguidores, no sólo estaban preocupados por la *istina* (aspecto metafísico de la verdad) sino

4. Sobre este asunto se puede consultar A. KNIAZEFF, *L'ecclésiatisation de la vie*, en «Pensée Orthodoxe» 16 (1987) 108-135.

también por la *pravda* (su aspecto práctico, que se traduce en la vida cotidiana y en toda la actividad humana). En la diáspora rusa había muchos intelectuales rusos, como Bulgakov, que habían pasado por el marxismo antes de la revolución y también se cuentan entre ellos muchos revolucionarios. Por todo esto, las cuestiones relacionadas con el cristianismo práctico se vivieron mucho en los ambientes de la emigración⁵.

Esta idea de «eclesialización de la vida» se debió al redescubrimiento, por parte de los teólogos rusos en general y particularmente por los de San Sergio, de la verdadera naturaleza y sentido de la Iglesia⁶. La Iglesia pasó a ser vista desde la vida de Cristo y del Espíritu Santo en el cristiano y debía expandirse hacia el dominio vital de cada uno.

Por lo tanto, en el primer recorrido se dan cita la preocupación por la misión de la Iglesia y la profundización —venida del eslavofilismo— sobre el misterio de la Iglesia. Este recorrido se benefició especialmente de las ideas de Bulgakov. Florovsky sólo incide en este recorrido por su afán práctico de misión en el mundo occidental, pero no tanto por sus obras. Además, en esta línea de pensamiento teológico se incluían algunos autores que veían la misión como continuación y mantenimiento del espíritu ruso en la diáspora parisina. Una vez que Florovsky tenía un planteamiento universal de la misión ortodoxa, sus simpatías no se concentraron en esta línea.

El segundo recorrido de la eclesiología ortodoxa de la primera mitad del siglo XX asocia los esfuerzos de los dos movimientos (la renovación intra-académica y el pensamiento religioso) para renovar la eclesiología «estatalista» que prevaleció hasta 1917. Durante el periodo de entreguerras, aun bajo la influencia de una escolástica decadente (recibida de occidente en el siglo XVI), los ortodoxos tuvieron la tentación de no ver en la Iglesia más que una institución jerarquizada, gobernada por los cánones y dispensadora de los sacramentos, de los que no se sabía muy bien qué relación tenían con la obra de Cristo y el Reino de Dios. Con la desaparición del imperio, los teólogos fueron profundizando en la verdadera naturaleza de la Iglesia.

Gracias a los trabajos de Bulgakov, Florovsky y otros, la Iglesia fue apareciendo ante la reflexión teológica cada vez más lo que realmente es: el Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo, organis-

5. Unos ponían el acento en una visión rusa de la acción eclesial que integraba elementos occidentales y otros lo ponían en la vuelta a la visión tradicional ortodoxa.

6. Entre las causas de esta atención a la Iglesia están los trabajos de Khomiakov y la influencia del eslavofilismo en general.

mo viviente divino y humano a la vez⁷. Así, se subrayó el carácter místico de la Iglesia.

Después de la guerra mundial, esta segunda línea de pensamiento se preocupó de cuestiones relativas a la estructura de la Iglesia como institución. Ahí aparece con más fuerza la eclesiología eucarística de Afanassieff. Éste insistió en la urgente necesidad de ir más allá de la concepción jurídica de la Iglesia (la cual no ve más que su aspecto institucional), y puso en evidencia las fuentes sacramentales de su vida y de toda su estructura. Cualificó a su Eclesiología de «eucarística» indicando con esto que las formas de la Iglesia se debían enraizar en la consumación escatológica que ella recibe en la asamblea eucarística. Hasta aquí, su seguimiento de las ideas de Florovsky⁸ es claro. Según Nichols, el artículo de Florovsky *Eucharist and Catholicity* (1929), donde señala la interconexión de los conceptos de Eucaristía, Cuerpo de Cristo, Iglesia y unidad, puede haber influido en la eclesiología eucarística de Afanassieff⁹.

Pero Afanassieff recorre un camino distinto porque une su eclesiología eucarística a la estructura eclesial al postular que cada Iglesia local que celebra la Eucaristía unida a su obispo es toda la Iglesia y, por eso, es la Iglesia universal. Para él, cada Iglesia es independiente, pero está abierta a las demás como objeto de amor y con ellas intercambia el testimonio de su propia experiencia eclesial. Su unión con las demás proviene del testimonio de amor que da y recibe.

En años más recientes, Zizioulas retomó muchas de las ideas de Florovsky para su eclesiología eucarística¹⁰. Fontbona i Missé señala varios aspectos florovskianos recibidos por Zizioulas: la adherencia y

7. En este sentido es interesante considerar lo que queda dicho sobre la *teandria* en las obras de Bulgakov y de otros rusos.

8. Estas tesis de Afanassieff junto con su postura sobre la infalibilidad de la Iglesia provienen del eslavofilismo de Bulgakov y Khomiakov; vid. *supra* la crítica de Florovsky a las ideas de Afanassieff sobre los concilios.

9. Cfr. A. NICHOLS, *o.c.*, p. 161. Farrugia constata que la idea de que la Iglesia encuentra su plena expresión en la liturgia eucarística está presente en Florovsky antes de aparecer en Afanassieff; cfr. E. FARRUGIA, *The Eucharist makes the Church*, en P. PALLATH (ed.), *Church and its Most Basic Element*, Herder, Rome 1995, p. 19.

10. Cfr. J. ZIZIOULAS, *Ortodossia*, en *Enciclopedia del novecento*, vol. V, Roma 1980, pp. 5-11; ID., *Eucaristia e regno di Dio*, Ed. Qiqajon, Magnano 1996, pp. 61s.; vid. también su *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1994, donde su visión de la Iglesia se muestra claramente más cercana a Florovsky que a Afanassieff (cfr. A. MAFFEIS, *La Chiesa locale e l'eucaristia*, en AA.VV., *La Parrocchia come Chiesa Locale*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 165). Farrugia hace notar que Zizioulas buscó el equilibrio en su eclesiología «retrieving the neo-patristic synthesis, promoted by his former mentor G. Florovsky», E. FARRUGIA, *The Eucharist makes the Church*, en P. PALLATH (ed.), *Church and its Most Basic Element*, Herder, Rome 1995, p. 32.

profundo conocimiento de la patrística griega, el modo de ver la relación entre historia y teología, la insistencia en el carácter escatológico de la historia de la salvación, la ubicación de la eclesiología en la cristología, la centralidad del obispo en la Iglesia local y en la Eucaristía, y la visión de la ordenación episcopal como un nuevo Pentecostés¹¹.

También en aquellos años surge la teología de la Iglesia local de Schmemmann¹², Meyendorff¹³ y Afanassieff; los trabajos relacionados con el papel del obispo en la Iglesia local; y el estudio de la comunión de las Iglesias locales y el papel del primado en esa comunión (principalmente en Schmemmann, Meyendorff y Afanassieff)¹⁴.

El cambio de intereses en el postguerra llevó a la búsqueda de una visión que conectara íntimamente la dimensión misteriosa de la Iglesia (muy desarrollada en el periodo de entreguerras por nuestros dos autores) con su estructura canónica.

Esto se debió al nuevo fenómeno de la diáspora, sin precedentes conocidos, que contribuyó a dar una dimensión «existencial» a cuestiones tales como la unidad, la jurisdicción o el nacionalismo¹⁵; y el

11. Cfr. J. FONTBONA I MISSE, *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1994, pp. 87s. Ahí se muestran varios puntos en que Zizioulas se separa de Afanassieff, para seguir a Florovsky (cfr. pp. 210s., 220 y 225).

12. A. Schmemmann (1921-1983) estudió en París con Bulgakov y Florovsky. Fue muy influenciado por el genio teológico de Florovsky, por su dedicación a la misión ortodoxa, su criticismo a los nacionalismos y su apertura a lo mejor de los movimientos de renovación del cristianismo occidental.

13. J. Meyendorff (1926-1992) estudió en París con Bulgakov y Florovsky y asumió, de la diáspora rusa, algunos principios de la eclesiología khomiakoviana (marcada por la *sobornost*), la inexistencia de un criterio de verdad «exterior» a la Iglesia, el desaparecimiento de la división entre docentes y discentes y la consideración de la libertad en la concreta unión de amor que se da en la Iglesia. Para Meyendorff, la Iglesia es el cumplimiento de la Encarnación y el icono de la Santísima Trinidad. Meyendorff siguió, en parte, los pasos de Afanassieff en lo que respecta a la Eclesiología eucarística, aunque al llegar a EE.UU. se dedicó más a la Patrología e Historia de la Iglesia. Un tema eclesiológico especialmente candente para él fue la cuestión de las divisiones y disputas jurisdiccionales de la diáspora ortodoxa. Además, esta postura iba en contra de la eclesiología eucarística.

14. Para una lectura de la cuestión en el ámbito francófono y su respuesta católica, vid. J.R. VILLAR, *Eclesiología y ecumenismo. Comunión, Iglesia local, Pedro*, EUNSA, Pamplona 1999, pp. 99-136.

15. La problemática es distinta en el periodo de entreguerras y en el posguerra. En el primer periodo está la cuestión de la jurisdicción de París y la disputa entre los nacionalistas rusos y los que proponen abrirse a un nuevo *status quo*. En el posguerra el problema es la proliferación de jurisdicciones que se sobreponen en un mismo territorio y llevan a muchos teólogos a pensar el estatuto canónico de las Iglesias locales y del primado (para resolver los problemas canónicos de la diáspora). Eran aspectos que no se trataban con mucho entusiasmo en el periodo de entreguerras. El mismo diálogo con los católicos contribuyó a la reflexión sobre el primado.

encuentro ecuménico con el occidente no-ortodoxo con su nuevo énfasis en el tema eclesiológico¹⁶.

Los ortodoxos sintieron la necesidad de formular su eclesiología, tanto por las necesidades del diálogo ecuménico, que se generalizaba y se conocía mucho más que en la época anterior, como para resolver las dificultades prácticas que conocía su mundo. Las soluciones deberían responder al espíritu de los cánones y a la naturaleza misma de la Iglesia. Para eso era necesario repensar la Iglesia, revivir su misterio, precisar su naturaleza, para después entender mejor sus estructuras a fin de traducirlas, en la práctica, del modo más adecuado¹⁷.

En Bulgakov y Florovsky quedaba por decir algo sobre el primado, que sólo aparecía como dato histórico y sin conexión con la eclesiología eucarística. Esta preocupación de desarrollar la eclesiología eucarística en conexión con el primado es un ejemplo del esfuerzo de los autores posteriores de unir la consideración del misterio de la Iglesia con su estructura terrenal. Varios autores ortodoxos comentaron tanto la poca efectividad de una eclesiología eucarística que no incluya el primado como la falta de cohesión histórica de las Iglesias ortodoxas¹⁸.

Tal como la Teología occidental del postguerra, en los trabajos de los ortodoxos que vivían en Francia y que son posteriores a 1945 se nota un retorno a las fuentes patrísticas, litúrgicas y bíblicas; el florecimiento teológico-espiritual de esos años también condujo a una profundización sobre la Iglesia¹⁹. Los sucesores de Bulgakov y Florovsky, en su mayoría, han trabajado en esta línea.

16. Cfr. A. SCHMEMANN, *Russian Theology 1920-1972. An Introductory Survey*, en SVTQ 16 (1972) 181s.; vid. también E. LANNE, *La Iglesia como misterio e institución en la teología ortodoxa*, en F. HOLBÖCK-Th. SARTORY (eds.), *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una eclesiología*, vol. 2, Herder, Barcelona 1966, pp. 536-550.

17. Cfr. el interesante debate interortodoxo sobre la autocefalia, el primado y el modo de entender la unidad de la Iglesia protagonizado por Vl. Lossky, Sophronij, E. Kovalevsky, A. Schmemmann y otros, recogido en J.R. VILLAR, *o.c.* Unos entienden que la unidad está en la doctrina, los sacramentos, la caridad y estructura canónica (en la que todas las Iglesias autocéfalas son iguales entre sí, a semejanza de la igualdad de Personas intratrinitaria), mientras que otros la entienden por comunión con un prelado determinado (en este caso, el Patriarca de Constantinopla).

18. Vid. J. MEYENDORFF, *Il regionalismo ecclesiastico: per la comunione o per il separatismo?*, en «Cristianesimo nella Storia» 2 (1981) 295-310 y también K. WARE, *The Estonian Crisis: a salutary warning?*, en «Sobornost'» 18 (1996) 59-68.

19. Son los años de la expansión de los movimientos de renovación patrística, bíblica, espiritual, litúrgica, etc. con una directa repercusión en la Eclesiología conciliar. Sobre los contactos entre católicos y ortodoxos en Francia en esas fechas se puede consultar: E. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle*, Ed. du Centurion, Paris 1982; J.R. VILLAR, *La Iglesia particular en el diálogo ecuménico del ámbito francófono (1945-1959)*, en ScrTh 20 (1988) pp. 11-63.

Por lo tanto, podemos decir que los trabajos de nuestros autores fueron fundamentales para el abandono definitivo de una eclesiología escolasticista que aún pervivía en el ámbito ortodoxo general, bien entrado el siglo XX. De hecho, el interés de Bulgakov y Florovsky se centró en ese cambio de visión y en esa renovación. Los autores posteriores a ellos y sus discípulos buscaron unir esa nueva visión de la Iglesia con la estructura que ella presenta en su caminar terrenal. Este paso posterior no había sido dado por ninguno de los dos autores que estudiamos.

II. PRESENCIA DE BULGAKOV Y FLOROVSKY EN LA TEOLOGÍA CATÓLICA

1. *La reflexión sobre el misterio de la Iglesia*

a) *La Iglesia como Cuerpo de Cristo: la imagen central de la Iglesia*

Entre las corrientes católicas que desembocan en la encíclica *Mystici Corporis* de 1943 y en la aparición generalizada de la imagen de Cuerpo de Cristo en el periodo de entreguerras, Bouyer habla de la espiritualidad de inserción en Cristo²⁰. Uno de sus representantes es Mersch. En esta línea, el Cuerpo de Cristo aparece como una prolongación de Cristo más o menos directa en la Iglesia y en el cristiano²¹. Esta idea está muy presente en Florovsky que, como hemos visto, utiliza con fruición las obras de Mersch para basar sus ideas sobre la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Además, recomienda su consulta para acceder a un tratamiento del tema en los Padres, especialmente S. Agustín²².

Si tenemos presente que Mersch no sólo buscaba defender la imagen de Cuerpo de Cristo, sino que consideraba la teología como esfuerzo que la Iglesia realiza para reproducir cada vez mejor en sí misma la misma ciencia de su Cabeza y ser imagen cada vez menos imperfecta de Él, podemos considerar que puede haber un influjo de este autor en Florovsky, bien como en los autores católicos de su época.

20. Para una visión de las ideas católicas sobre el Cuerpo de Cristo en el periodo de entreguerras, vid. L. BOUYER, *Où en est la théologie du Corps mystique?*, en RevSR 22 (1948) 313-333.

21. Cfr. L. BOUYER, *o.c.*, pp. 316s.

22. Florovsky cita elogiosamente a Mersch ya en *Catholicity*, de 1934, y lo sigue citando en *Corps*, en 1948.

De hecho, la propuesta de Mersch abarca toda la teología, y no sólo la eclesiología, estructurándola alrededor del Cristo total.

Aunque con los reparos analizados en la segunda parte del trabajo, se puede observar un acuerdo importante entre Cerfaux y Florovsky en la misma materia; más que una repercusión, se podría hablar de una acogida crítica de Cerfaux por parte de Florovsky (que no está de acuerdo con él en relación a la importancia de la imagen de Pueblo de Dios y a su visión del Cuerpo de Cristo como refiriéndose principalmente al cuerpo glorificado).

La segunda corriente de que Bouyer habla, muy conectada con la Acción Católica, presenta el cuerpo de Cristo como un cosmos «cristificado» (son sus palabras) por la revelación conjunta y de alguna forma connatural, de la figura del Cristo total ofrecido a las aspiraciones más radicalmente inmanentes de la conciencia de la humanidad moderna²³. Esta corriente guarda una clara relación de semejanza con las ideas de Bulgakov, al integrar el cosmos en el marco eclesiológico. En la tercera línea descrita por Bouyer estaría el movimiento ecuménico, en que la distinción entre sociedad visible (Iglesia) y Cuerpo de Cristo es más o menos real, según los autores²⁴.

Bouyer se pregunta si el lugar central que se estaba dando a la imagen de Cuerpo de Cristo, en el periodo de entreguerras, corresponde a lo que las mismas fuentes de la fe nos indican. La respuesta es negativa, porque en la base de la teología paulina está la noción de Pueblo de Dios y sólo con base en éste la imagen de cuerpo encuentra su lugar y sentido verdadero²⁵.

Pellitero indica que en el periodo de entreguerras Congar ya utilizaba las dos imágenes, con neta preferencia por la imagen de cuerpo. Pero su postura cambió después del concilio²⁶.

En este contexto, es interesante considerar que Florovsky había leído a Koster²⁷, en el que aún se refleja un clima de cierto enfrentamiento entre las imágenes de Cuerpo de Cristo (más mística) y Pueblo de Dios (más visible), típico de la teología católica de entreguerras. La síntesis entre las dos imágenes sólo llegaría con la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (1964).

23. Cfr. L. BOUYER, *o.c.*, pp. 318s.

24. Congar (vid. *Cristianos desunidos*) considera esta distinción sólo conceptualmente.

25. Los trabajos de Cerfaux y Koster le confirman en esta línea, vid. L. BOUYER, *o.c.*, p. 330.

26. Vid. R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 1996, p. 62.

27. *Ekklesiologie im Werden*, Vrelag der Bonifacius-Fruckerei, Paderborn 1940.

También en los años de entreguerras se dan los pasos decisivos hacia una clarificación teológica del misterio del Cuerpo de Cristo, enmarcada en una lógica occidental que se remonta a la edad Media, y cuyo fruto aparece en la encíclica *Mystici Corporis* (1943). De hecho, en los años anteriores a la encíclica no todos los autores católicos tenían clara la identidad entre Iglesia y Cuerpo místico de Cristo, viendo la primera en un sentido más restringido (jurídico-visible) y la segunda en línea más abarcante (místico-invisible), muy en relación con la cuestión de la pertenencia a la Iglesia.

La duda de tales autores oscila entre una semejanza o vecindad entre las dos, pero negando la identidad entre ellas. Así Mersch²⁸ y Sauras²⁹. En la línea de la encíclica están Journet³⁰, Tromp³¹ e Y. de Montcheuil³².

Es muy posible que la distinción que Florovsky introduce entre Cuerpo de Cristo y sociedad visible, que no parece venir de sus lecturas de Mersch, se haya al menos reforzado con éstas. No se podría decir lo mismo de la distinción entre Iglesia y Cuerpo de Cristo, que para Florovsky no existe. En Florovsky decir «Iglesia» abarca mucho más que cuanto muchos teólogos católicos de entreguerras quieren decir al emplear esa palabra.

Sobre la relación de la Iglesia con Cristo, es interesante notar que ya en los años 20 e inicios de los 30 Congar, Tromp y Gardeil sitúan el tratado de la Iglesia justo después de la cristología y antes de tratar los sacramentos. También las obras de Mersch (ya indicadas), que Florovsky cita con grandes elogios, tratan de la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo en los Padres y en la doctrina católica del siglo XIX. Es decir, en el ámbito católico había una conciencia clara y creciente de la relación de la Iglesia con Cristo y los sacramentos, en paralelo con las afirmaciones de Florovsky.

Del lado católico, la conciencia de que la Iglesia es inabarcable en cualquiera de sus imágenes y que todas contribuyen a expresar algo de ella, aparece claramente en Montcheuil. Éste sugiere, para utilizarlas y valorarlas correctamente, sumergirse en la misma tradi-

28. *Le Corps Mystique du Christ*, 1933.

29. *El Cuerpo místico de Cristo*, vol. 2, 1952.

30. *L'Eglise du Verbe Incarnée*, vol. 2, 1951.

31. *Corpus Christi quod est Ecclesia*, 1937.

32. Este último, por ejemplo, se oponía a ver el misterio de la Iglesia según la división Cuerpo de Cristo (místico, organismo invisible) y organización eclesiástica o visible. Para más detalles de su exposición —muy localizada en su época— vid. Y. DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Eglise*, Ed. du Cerf, Paris 1951, pp. 32-44 (original de 1942).

ción de la Iglesia: «para saber como comprender esas expresiones diversas, qué elementos retener, en qué sentido desarrollarlos, es necesario estar en relación con el comentario vivo que la Iglesia misma da de ellas. Es necesario tomarla por guía»³³.

Este recurso al comentario vivo de la Iglesia coincide con la llamada de Florovsky al sentir vivo de la Iglesia, es decir, a la tradición.

En lo que respecta a la acción de Cristo y del Espíritu Santo en la Iglesia, podemos fijarnos en un autor católico: Congar. Antes del Concilio Vaticano II, veía el Espíritu Santo como co-fundador de la Iglesia, principalmente en una línea de yuxtaposición con Cristo, pero buscando un modo de superar la dicotomía. En su obra post-conciliar, afirmó que el Espíritu hace que la Iglesia sea «acontecimiento»³⁴. Nos parece interesante verificar que la preocupación florovskiana de mantener a Cristo en el centro de la eclesiología, junto con el enfoque pneumatológico que se aparta de un actualismo y de la solución de Lossky, es seguida por Congar.

Sobre el realismo de la imagen de Cuerpo de Cristo, vemos que Florovsky reafirma muchas veces que no se trata de una metáfora. Ahí encontramos una coincidencia de posturas con relación a la escuela romana del siglo XIX, con Scheeben, con Sto. Tomás de Aquino³⁵ y muchos otros. Cabe suponer que se trata de una profundización común por parte de todos en el patrimonio de la antigüedad cristiana, que se manifiesta en una coincidencia de posturas, a las cuales se llegó desde preocupaciones distintas: por parte ortodoxa, en pugna contra la metaforización del misterio venida de los protestantes; por parte católica, con la preocupación de no separar la realidad mística de la Iglesia *in via*.

Si consideramos la imagen de Cuerpo de Cristo desde un origen eucarístico y con base en la visión de la vida en Cristo, vemos que

33. «Pour savoir comment comprendre ces expressions diverses, quels éléments en retenir, dans quel sens les prolonger, il faut s'en rapporter au commentaire vivant que l'Église elle-même en donne. Il faut la prendre elle-même pour guide», Y. DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église*, Col. Unam Sanctam, 18, Ed. du Cerf, Paris 1951, p. 21 (el texto es de 1942, es decir, anterior a la publicación de *Corps*).

34. Cfr. Y.-M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983, p. 199 y todo el libro II de esa obra. Lelouvier explica acertadamente que para Florovsky el Espíritu anima a la Iglesia y hace que el depósito de la fe sea siempre un testimonio y la institución eclesial sea un acontecimiento, vid. *o.c.*, p. 161. Aquí sí parece haber un influjo sobre Congar. Para más información sobre la evolución de la postura de Congar sobre el papel del Espíritu Santo en la Iglesia en los años anteriores al Concilio Vaticano II, vid. J. FAMÉRÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, Leuven University Press, Leuven 1992, pp. 409s.

35. Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 8, a. 1 y 4; q. 68, a. 9, ad 2 m; ID., *S. Th.*, II-II, q. 183, a. 2, ad 3 m.

hay coincidencia entre Florovsky y varios autores católicos contemporáneos a él e incluso anteriores³⁶.

b) *La Iglesia como misterio y sacramento*

Ver la Iglesia desde el misterio de la comunión del hombre con Dios y no desde la óptica de la sociedad perfecta (que se plasma históricamente) ha sido uno de los grandes cambios de la teología católica. Como todos los cambios de este tipo, fue gradual e interactivo. El mismo estado de esta cuestión en el periodo de entreguerras aconseja a dibujar algunos rasgos de la Iglesia como misterio y sacramento en la teología católica, y situar en ellos a nuestros autores para comprenderlos desde ahí.

Introducimos la reflexión católica sobre la Iglesia como misterio con una referencia a la obra de Congar *Chrétiens désunis*. En ella el teólogo francés considera a la Iglesia como realidad teándrica, lo cual le sirve para tener una visión de la Iglesia más fundamentada en los sacramentos y más orientada hacia el misterio del Verbo encarnado³⁷.

Al decir «realidad teándrica», nos situamos en la visión de la Iglesia como misterio de Cristo que vive en los cristianos. Esa vida, como hemos visto, es la base de la eclesiología de Bulgakov y Florovsky, los cuales también la consideran el único modo de conocer el misterio de la Iglesia. En el ámbito católico, esta doctrina se considera hoy como común y tradicional; se reconoce que fue redescubierta por el Concilio Vaticano II y que sus pasos anteriores al concilio se pueden encontrar en Möhler³⁸ y Scheeben, entre otros. Lelouvier hace notar la coincidencia de visión entre Florovsky y el espíritu subyacente a *Lumen Gentium*, a la vez que considera que la

36. Vid. J.-A. MÖHLER, *La unidad de la Iglesia*, P. RODRÍGUEZ-J.R. VILLAR (eds. lits.), Ed. Eunat, Pamplona 1996; M.-J. SCHEEBEN, *Le mystère de l'Église et de ses sacrements*, Ed. Cerf, Paris 1946, L. CERFAUX, *La teología de la Iglesia según S. Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1959, pp. 279s., 300s., 305-314 y 321-326 (Florovsky cita la edición original, Paris 1942); vid. también las obras de Congar y De Lubac que citamos en este trabajo.

37. Según Famerée, Congar considera la Iglesia como realidad teándrica debido a sus lecturas de Soloviev. También le parece que hay un influjo ortodoxo (que no atribuye específicamente a Soloviev) en la presentación congariana de la Iglesia como organismo místico y visible de Cristo; cfr. J. FAMERÉE, *Orthodox influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar O.P.: a sketch*, en SVTQ 39 (1995) 412.

38. Pellitero considera que la idea de Möhler que más peso dejó en Congar fue la de la vida de la Iglesia en cuanto guiada íntimamente por el Espíritu Santo; cfr. R. PELLITERO, *o.c.*, p. 67.

teología oriental ha ido por delante de la occidental. Subrayamos que Lelouvier aquí no habla de influencia, sino de coincidencia de visión y de adelanto de una respecto de la otra³⁹.

En efecto, ya Möhler había introducido algunos rasgos de la visión mística de la Iglesia al hablar de la unidad de lo espiritual y de lo visible, acudiendo a la analogía de la Encarnación. También en Scheeben encontramos la idea de misterio, muy unida a la Encarnación y a la Eucaristía, por la que la Iglesia es vista como gran sacramento⁴⁰. De ahí la teología católica progresó, a lo largo del siglo XX, intentando explicar teológicamente el misterio de comunión⁴¹, que constituye la substancia de la Iglesia, y se despliega en la historia hasta alcanzar su plenitud en la Parusía.

Era necesario conseguir una explicación teológica de la *communio* que ayudara a comprender bien la Iglesia *in via*, con su estructura y realidades transeúntes⁴². Eso ayudaría a equilibrar una visión «vitalista» o experiencial, que hemos visto ser muy propia de los eslavófilos y de los teólogos ortodoxos rusos emigrados.

En *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*⁴³ Congar alerta contra el peligro de toda consideración de la vida que no se funde sobre una teología previamente bien asentada, una teología de la estructura. Tal estructura remite al misterio de la Iglesia. Por ello, también es necesario que este misterio aflore en todo momento bajo lo humano, que la estructura eterna y divina de la Iglesia se perciba como presente siempre. Por eso la tesis de Congar, en esta obra sobre las reformas en la Iglesia, supone siempre que la Iglesia engendra y pu-

39. Vid. Y.N. LELOUVIER, *Perspectives russes sur l'Église. Un théologien contemporain: Georges Florovsky*, Ed. Centurion, Paris 1968, pp. 58 y 155-157.

40. En este autor se trata de un aspecto de una visión más global de toda la sistematización de la teología, muy en conexión con la acción reveladora de Dios y su fin, según la línea de la manifestación por parte de Dios de su vida sobrenatural con vistas a la participación, por parte del hombre, de esa misma vida. Lo mismo se puede ver en M. d'Herbigny. Congar muestra su conocimiento de esta visión *vital* de la Iglesia como misterio en Möhler, Scheeben y en la eclesiología eslavófila (vid. *La pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe*, en Irén 12 [1935] 321-329). Sus ideas, entonces expresadas, vuelven a aparecer en *Chrétien désunis* (1937).

41. Un resumen de cómo se veía la Iglesia desde Cristo en la teología católica de entreguerras puede encontrarse en S. TYSZKIEWICZ (S.J.), *Où en est chez nous la doctrine de la divino-humanité de l'Église?*, en OrChrP 7 (1941) 370-405.

42. Entendemos transeúntes en el sentido de las realidades que pertenecen a la Iglesia en su peregrinar, pero que desaparecerán en su estado final. Congar trata la cuestión de la sacramentalidad de la Iglesia a partir de los años 30, junto con muchos otros autores católicos. Es sabido que el progreso del estudio de la sacramentalidad de la Iglesia alcanza un gran desarrollo durante la segunda mitad del siglo. Ahí se dan los intentos de estructurar la eclesiología según la figura del sacramento (vid. Semmelroth y otros).

43. Ed. Inst. Est. Pol., Madrid 1953, p. 7, original de 1950.

rifica al hombre y, sólo a través de ese dejarse purificar, es posible ayudar en la reforma de la Iglesia.

El error eslavófilo, como dirá Congar en «Jalones», consiste en confundir el plano de la estructura con el de la vida, por motivos diversos que ya hemos analizado (rechazo de la autoridad en la Iglesia, influjo protestante e idealista, etc.). Para Congar y para muchos católicos, ya en los años 50 y en la teología posterior, lo que se da en unión perfecta en el Cielo, en la tierra aún no ha llegado a su fin, por lo que en la consideración de la Iglesia *in via* debe tenerse presente que el medio no coincide con el fin, la inteligencia con la verdad, nuestra pascua con la pascua de Cristo. Por eso es necesario que haya un orden de medios exteriores al fin⁴⁴.

Nos parece interesante, para estudiar cómo los dos rusos entienden la Iglesia desde Cristo, detenernos un momento en la posición del Cardenal Charles Journet⁴⁵, que distingue varias «tensiones» en Cristo y en la Iglesia. Algunas se encuentran tanto en Cristo como en la Iglesia *in via* y otras son propias sólo de la Iglesia *in via*. Así propone la distinción fundamental de tensiones teándricas: la «tensión escatológica» (tensión ejercida por la gracia divina sobre la naturaleza humana en Cristo y sobre la Iglesia) y la «tensión asintótica» (tensión que lleva la Iglesia a tender hacia Cristo, a unirse cada vez más con Él, sin poder nunca identificarse con Él). Hay otro orden de tensiones que surgen en razón de que los dones que en Cristo se encuentran unidos se encuentran participados y distribuidos en los distintos miembros de Iglesia. Journet dedica su atención a los dos últimos tipos de tensiones, distinguiéndolos claramente de la tensión escatológica.

En nuestra opinión, los teólogos ortodoxos que hemos estudiado se fijan principalmente en la «tensión escatológica» y tienen dificultad en valorar la «tensión asintótica» y la tensión que surge en razón de los dones comunicados⁴⁶.

Como es sabido, la reflexión sobre la sacramentalidad de la Iglesia recibió mucho de los movimientos renovadores en boga (también del movimiento espiritual y de la acción católica).

Nos fijamos ahora en algunos aspectos que dicen relación a la sacramentalidad de la Iglesia y fueron considerados en la teología ca-

44. Un detenido análisis de la postura congariana en R. PELLITERO, *o.c.*, pp. 62s. y 204s.

45. *El carácter teándrico de la Iglesia, fuente de tensión permanente*, en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Ed. Juan Flors, Barcelona 1968, pp. 365-376.

46. Vid. nuestro análisis sobre la visión escatológica de la Iglesia y sobre su doble dimensión.

tólica⁴⁷. A veces la teología católica exploró los terrenos de la sacramentalidad de la Iglesia mirando más hacia Cristo como manifestación del amor salvífico del Padre. Un amor que realiza hoy la salvación y aparta los peligros de una consideración mecanicista de la estructura de la Iglesia. De ahí llegamos a la consideración de la dependencia actual y constante de la Iglesia respecto a Cristo y al Espíritu Santo, no sólo en la historia sino también en el plano ontológico. Esto es una idea clave también en Florovsky, donde la sacramentalidad tiene relación directa con su visión de la Iglesia como cuerpo de Cristo y presencia de Cristo en el hoy de la historia. Eso le da un carácter de permanencia en sus rasgos esenciales a lo largo de la historia.

En Bulgakov, Cristo manifiesta la sofía divina en el mundo de un modo perfecto y hasta entonces desconocido. Recordamos que la categoría de manifestación es esencial en Bulgakov para entender la sofología. En la Iglesia lo sofiano es lo permanente, por lo que Bulgakov admite que rasgos esenciales de la Iglesia no hayan sido instituidos por Cristo antes de la Ascensión, sino después, como manifestación histórica de la sofianidad permanente de la Iglesia. El acento sobre la dinamicidad de la salvación que se realiza en la historia fue subrayado principalmente por Florovsky.

Dentro de la sacramentalidad de la Iglesia encontramos el concepto de «encarnación continuada», según el cual la Iglesia es vista como instrumento visible de Dios para completar y distribuir los frutos de la obra de la redención, tal como lo fue la Humanidad Santísima del Señor, para operar el acto decisivo de la redención⁴⁸. Así, la sociedad visible es instrumento de crecimiento al servicio de la *communio*, la cual ya se está realizando en la tierra. También ahí se encierra la visión de la Iglesia como anticipo de la salvación definitiva. Esto último fue muy subrayado por Florovsky, cuya noción de sacramentalidad tiene una directa relación con la escatología, es decir, estaba muy atenta al devenir de la Iglesia en cuanto dirigido hacia la Parusía y menos atenta a su estatuto constitucional. Bulgakov desarrolla principalmente el carácter que la Iglesia tiene de actualizar la raíz sofianica de la creación, la cual es definitiva.

Florovsky piensa que la misión de la Iglesia se orienta fundamentalmente a su interior, a la realización del espíritu católico en cada uno, a la catolicidad y apostolicidad subjetivas. La misión, di-

47. Para una síntesis de la cuestión en la teología católica, vid. P. SMULDERS, *La Iglesia como sacramento de salvación*, en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Ed. Juan Flors, Barcelona ³1968, pp. 377-400.

48. Cfr. Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, n. 8.

gamos, «exterior» a la Iglesia se sitúa en el marco de las relaciones y del lugar de la Iglesia en el mundo, por la Palabra y los sacramentos. Pero dentro de la Iglesia la prioridad pasa por la experiencia de la vida en Cristo —que tiene un carácter siempre eclesial y no sólo individual—, de donde brota la Palabra y la doctrina, bien como sus expresiones hacia el mundo. La teología católica prefiere más bien hablar de misión interior y exterior en el marco de la Iglesia como misterio (sacramento)⁴⁹, lo que equivale a decir que entre su esencia y su misión (tomada en su conjunto, *ad intra* y *ad extra*) hay un nexo inescindible.

Para la teología católica es fundamental saber distinguir los distintos elementos de que está compuesta la Iglesia de los distintos enfoques desde los cuales contemplar el misterio de la Iglesia. Si no se tiene en cuenta tal distinción, será difícil dar razón de muchas cuestiones en las que lo humano y lo divino se entremezclan. No debe olvidarse que la sacramentalidad de la Iglesia es fundamental para entender sus dos dimensiones: su dimensión de convocación de todo el género humano y su dimensión de congregación de los elegidos en Cristo por el Espíritu. Los dos aspectos son ejes fundamentales del misterio y olvidar uno o el otro lleva a un desequilibrio.

Los dos teólogos rusos estudiados han querido considerar principalmente el aspecto de comunión de los elegidos, que es fundamental para entender bien la Iglesia. Cuando tratan del aspecto de convocación, realzan principalmente la acción divina hacia el hombre y tratan menos de la intervención del hombre, movido por la gracia, en la salvación del mundo. Se trata de una cuestión de atención preferencial: buscan principalmente la acción divina a través de lo humano contemplándola especialmente en la celebración de los sacramentos y en la liturgia. Cuando la acción divina y la humana se unen en la enseñanza y en el gobierno de la Iglesia, nuestros autores son menos claros, y se fijan especialmente en la acción de Dios en toda la Iglesia y en el contacto de la persona humana capaz de tales actos con la santidad de Dios. Por lo tanto, no tratan con el mismo detenimiento ni atención estos aspectos eclesiales. Podríamos decir que les resulta difícil ver en estos actos una concesión de Dios al

49. Varias obras de Congar de los años 50 se dedican al estudio de la sacramentalidad de la Iglesia en el marco de su ser hacia el mundo, es decir, en cuanto enviada al mundo para reconducirlo a Dios, esto mismo lo desarrollará más el teólogo dominico después del concilio. Para más detalles vid. J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, Leuven University Press, Leuven 1992, pp. 397 y 444s.

hombre para que colabore libre y responsablemente en la construcción de su Iglesia. Prefieren, en estos temas, afirmar más la acción de Dios, ver lo que tienen de divino⁵⁰. Esto tiene muchas consecuencias al tratar de la reforma de la Iglesia, de la necesidad que la Iglesia tiene de continua purificación para ser el instrumento adecuado de su Señor y del compromiso de los cristianos en la misión confiada a los Apóstoles.

2. *La catolicidad de la Iglesia*

a) *La sobornost'*

Como ya hemos visto, la teología católica empezó a considerar de una forma distinta la *sobornost'* gracias a la obra de Florovsky, que reformuló las ideas de Khomiakov, sin contentarse con una simple explicación de las mismas.

Hasta el replanteamiento de Florovsky, la *sobornost'* era vista como la respuesta rusa (de Khomiakov) a la eclesiología católica. Una respuesta influenciada por el romanticismo, el protestantismo y el idealismo; con rasgos populistas y elaborada con la clara intención de debilitar el papel de testimonio de la verdad de la jerarquía y de los concilios en la Iglesia⁵¹. Dejaifve considera que la doctrina de la *sobornost'*, tal y como la expone Florovsky al hablar de la proclamación de la verdad en la Iglesia, se acerca a la tesis católica del magisterio ordinario del episcopado disperso, testigo e intérprete autorizado de la tradición divina⁵².

Congar descubre a los eslavófilos y a Khomiakov a través de Gratieux, en 1932. Según Famerée, la *sobornost'* influyó a Congar en lo que respecta a su noción de colegialidad. Más tarde, en *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953), Congar habla de la *sobornost'* no sólo como colegialidad, sino también como comunión. Aparece claramen-

50. Para Congar, la intuición fundamental de Barth es subrayar en todo la acción de Dios, ver siempre a Dios como sujeto activo de todo lo que se hace hasta tal punto de no reconocer la actividad personal del creyente (vid. *Jean Puyo interroge le Père Congar*, Ed. Centurion, Paris 1975, p. 49). Podríamos suponer que nuestros autores muestran aquí un influjo protestante. No nos parece, sin embargo, que sea esta la situación, porque estamos estudiando cuestiones de enfoque más que de la negación de la acción humana.

51. Para una respuesta católica a Khomiakov, vid. S. JAKI, *Nouvelles tendances de l'ecclésiologie*, Herder, Roma 1957, pp. 99-110 y H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1988, pp. 213s.

52. Cfr. G. DEJAIFVE, «*Sobornost' ou papauté?*», en NRTTh 74 (1952) p. 366; las bases de Dejaifve son las obras de Florovsky *Catholicity*, 1934 y *Corps*, 1948.

te su relación a la vida en la verdad y plenitud, muy en la línea de los dos autores ortodoxos estudiados por nosotros⁵³.

La lectura de Congar sitúa la *sobornost'* como una teoría acerca de las relaciones entre los miembros de la Iglesia, pero va más allá al decir que «se trata de una traducción al plano eclesiológico de una idea antropológica que compromete toda la doctrina de la naturaleza humana, de la imagen de Dios en el hombre, de la gracia. Realizar la imagen de Dios supone para el hombre (ahí está su naturaleza profunda), superar la oposición de las personas y de sus relaciones exteriores, restaurar la unidad básica de la naturaleza espiritual y realizar esa “unipluralidad” que es el anhelo íntimo de la humanidad y del que Soloviev ha hecho la luz central de su filosofía»⁵⁴.

Congar dice que la idea de *sobornost'* tiene profundas raíces en la tradición cristiana ortodoxa y católica, lo cual supone una valoración positiva de la idea. Pero el eslavofilismo desvió esa tradición al realizar un paso indebido de la visión de la comunión eclesial (como realidad de vida y de régimen concreto de la existencia cristiana) al dominio de la constitución de la Iglesia y de los enunciados sobre su estructura.

b) *Los rasgos de la catolicidad*

La suposición de Bulgakov y Florovsky de que los católicos habían dado más importancia a la catolicidad cuantitativa no es equivocada, si nos atenemos sólo a la teología postridentina que recibieron los ortodoxos rusos en su patria, pero no hace justicia a una visión global de la teología católica. Algunos aspectos que nuestros autores han considerado dentro de la catolicidad cualitativa habían sido ya tratados, por ejemplo, por Juan de Torquemada en su *Summa de Ecclesia* (s. XV). El cardenal castellano no fue un innovador y su tratado no permaneció olvidado, pero fueron pocos, hasta inicios del siglo XX, los que trataron expresamente de ese aspecto de la catolicidad⁵⁵.

Thils mostró como desde el siglo XVI en adelante el occidente desarrolló la idea de catolicidad cuantitativa. Sólo en el siglo XX co-

53. Para más detalles sobre este influjo, vid. J. FAMERÉE, *Orthodox influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar O.P.: a sketch*, en SVTQ 39 (1995) 409-416; vid. Y.-M. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Ed. Estela, Barcelona 1965, p. 334.

54. *Jalones para una teología del laicado*, Ed. Estela, Barcelona 1965, p. 334, nt. 36 (original de 1953). Para una valoración católica de la *sobornost'* en los varios autores, vid. Y.-M. CONGAR, *Idem*, pp. 332-337.

55. Cfr. I. DE TURRECREMATA, *Summa de Ecclesia*, apud M. Tramezinum, Venetiis 1561, libro I, capítulos 13s.

menzó a surgir el aspecto cualitativo. Thils reconocía que, aún en 1936, era muy imprecisa la idea de catolicidad cualitativa entre los teólogos occidentales.

El desarrollo de la catolicidad en la teología católica posterior a Trento había seguido una clara orientación apologetica (y no tanto doctrinal). Esto se debió a circunstancias históricas, que Thils analizó detenidamente, mostrando que la evolución que sufrió el concepto se debía al uso para el cual se destinaba. Es decir, el desarrollo teológico tenía más en cuenta la necesidad del momento que la realidad misteriosa que se estudiaba. Pero esto no quiere decir que la teología católica haya negado la catolicidad como una propiedad de la Iglesia (es decir, su visión doctrinal). Por eso es, al menos, impreciso afirmar que occidente sólo miró el aspecto cuantitativo de la catolicidad⁵⁶.

Florovsky se dio cuenta de que el planteamiento católico romano no se podía resumir en la catolicidad cuantitativa. En este particular parece haber modificado en algo su planteamiento sobre la visión católico-romana de la catolicidad. Florovsky recibió una nueva visión de occidente en un tema tan crucial para el pensamiento ruso como es el de la catolicidad interior o cualitativa.

Entre 1934, cuando escribió *Catholicity*, y 1948, en que escribió *Corps*, Florovsky había leído *Catholicisme y Chrétiens désunis*, que cita en *Corps*. Hay dos detalles interesantes que anotar. Para poder percibirlo mejor incluimos los textos en su lengua original. El primero es que, al hablar de la catolicidad como característica interior de la Iglesia, Florovsky introduce en *Corps* una idea que no había incluido en *Catholicity*: que la Iglesia es católica desde la misma mañana de Pentecostés:

«The Church was catholic even when Christian communities were but solitary rare islands in the sea of unbelief and paganism. And the Church will remain catholic even unto the end of time when the mystery of the “falling away” will be revealed, when the Church once more will dwindle to a “small flock”»⁵⁷.

En *Corps*, 1948, p. 26, leemos:

«L'Église du Christ n'était pas moins catholique au jour même de la Pentecôte, quand elle était enfermée, tout entière, dans une petite chambre à Jérusalem, ou plus tard aussi quand les communautés chré-

56. Vid. G. THILS, *La notion de catholicité de l'Église à l'époque moderne*, en *ETHL* 13 (1936) 5-73.

57. *Catholicity* (1934) p. 40.

tiennes n'étaient encore que des îles dispersées et presque perdues dans un océan d'incroyance et de superstition païennes. Et d'autre part, l'Église restera souverainement catholique jusqu'à la fin des siècles, quand le mystère de l'iniquité sera dévoilé, et l'Église elle-même sera probablement réduite, une fois de plus, à un "petit troupeau", à un nouveau "reste fidèle".

Entre los dos aparece claramente el añadido. Las demás expresiones son prácticamente iguales. Es claro que este hecho procede de su lectura de de Lubac en *Catholicisme*.

«L'Église n'est pas catholique pour être actuellement répandue sur toute la surface de la terre et de compter un grand nombre d'adhérents. Elle était déjà catholique au matin de la Pentecôte, alors que tous ses membres tenaient dans une petite salle, elle l'était au temps où les vagues ariennes paraissaient la submerger, elle le serait encore demain si des apostasies massives lui faisaient perdre presque tous ses fidèles. Essentiellement, la catholicité n'est pas affaire de géographie ni de chiffres»⁵⁸.

Podríamos suponer que el texto de de Lubac depende de *Catholicity* de Florovsky, pero sus citas son todas de teólogos católicos anteriores a 1934⁵⁹ y desarrolla su discurso al hilo de las herejías que se han dado en la historia de la Iglesia. Esto no lo vemos en Florovsky, que sólo toca el fenómeno al hablar de la apostasía final. Por eso nos parece que la inclusión de esta idea de de Lubac en Florovsky parece mucho más clara que la asunción de las ideas de este último por parte del teólogo francés. Además, Florovsky cita a de Lubac en la página siguiente de *Corps*, precisamente a propósito de la última frase del texto que hemos citado. De todas formas, este añadido no supone un cambio de postura en el teólogo ruso, más bien se trata de una explicitación de su razonamiento.

El segundo detalle es la crítica de Congar a Florovsky en *Chrétiens désunis*. Congar había leído *Catholicity* de Florovsky y le pareció excesivo basarse en el hecho de que los Padres de occidente (especialmente S. Agustín) utilizaron más la idea cuantitativa de catolicidad, para afirmar la polarización de la catolicidad en dos visiones. La de occidente como cuantitativa, mecánica y jurídica; la de oriente sería cualitativa, vital y orgánica. Para Congar las dos acepciones de la catolicidad son patrimonio común de los Padres de oriente y oc-

58. *Catholicisme*, Ed. du Cerf, Paris 1938, pp. 23s.

59. Billot, Poulpiquet, Labrunie y Sertillanges.

cidente⁶⁰. Por eso, según el dominico, afirmar una bipartición de visiones tan clara es dejarse llevar por un espíritu de sistema y crear una oposición inútil, que de hecho no existió.

Congar advirtió el peligro de la absolutización de las visiones en el estudio de la verdad católica. Según él, muchos de los problemas ecuménicos se resolverían si unos y otros no se dejaran llevar por ese error⁶¹.

Podría parecer que Florovsky no cambió su postura sobre la cuestión indicada por Congar. La explicación estaría en un añadido que Florovsky incluye en *Corps* y que está ausente de *Catholicity*: que hay muchos ortodoxos que tienen una visión cuantitativa de la catolicidad, y eso es precisamente lo que el teólogo ruso quiere combatir⁶². Pero también añade en nota algunos datos que muestran haber tenido en cuenta la observación de Congar.

En *Catholicity*, Florovsky había citado el trabajo de Mons. P. Batiffol (*Le Catholicisme de saint Augustin*, Paris ⁵1929) que vuelve a citar en *Corps*. Sin embargo, ahora también admite que S. Cirilo de Jerusalén (*Catechesis*, 18, 23, PG 33, c. 1044) conocía el sentido cuantitativo de la catolicidad. Además muestra que S. Agustín conocía el sentido cualitativo, junto con otro autor occidental que incluye en la misma línea cualitativa⁶³.

Si además comparamos su interpretación de la cita de S. Cirilo de Jerusalén en *Catholicity* (p. 41) y en *Corps* (p. 25), observamos que en la primera Florovsky sólo habla de la dimensión cualitativa y en la segunda ya habla de la dimensión cuantitativa, aunque subraya que ésta es una manifestación exterior de aquella.

En resumen, Florovsky ha tenido en cuenta la crítica de Congar, que conjugó con la necesidad de reafirmar principalmente el sentido cualitativo en el ámbito ortodoxo.

La aportación de Florovsky reside más en su consideración de la catolicidad y apostolicidad subjetivas. Lo podemos leer a la luz del movimiento de fondo del siglo XX, en el que la Iglesia fue adquirien-

60. Congar afirma que, aparte de S. Agustín, que utiliza aisladamente la noción cuantitativa, los demás la trataron junto con otros elementos. Congar cita a S. Cirilo de Jerusalén como uno de los Padres orientales que la conoce (cita que Florovsky conoce bien y hemos presentado en nuestro epígrafe sobre las distintas nociones de catolicidad). Cfr. Y.-M. CONGAR, *Cristianos desunidos*, Verbo Divino, Estella 1967, pp. 149s.

61. Cfr. Y.-M. CONGAR, 1054-1954. *L'Église et les Églises*, vol. 1, Ed. Chevetogne, Chevetogne 1954, pp. 41s.

62. Florovsky cita a N.N. Gloubokovsky, profesor de teología, como uno de los defensores de la visión cuantitativa (cfr. *Corps*, p. 26, nt 1).

63. Vid. *Corps*, pp. 25s. y nt. 5.

do un lugar cada vez más importante en la vida de cada cristiano. Esto se verificó de una forma evidente en el catolicismo, como es bien sabido, pero también se verificó en la Ortodoxia⁶⁴.

Parece, por lo tanto difícil que la idea de catolicidad como recapitulación e integración de todo lo humano que vemos en Congar tenga su base en nuestros autores, tanto porque Congar está al margen de la sofología como por la ausencia del prisma helénico. Más bien proviene de Möhler y de la tradición católica⁶⁵.

3. *Dos dimensiones de un misterio*

a) *La visión escatológica de la Iglesia*

Entre los eclesiólogos católicos creció mucho la visión escatológica de la Iglesia en el siglo XX. Se trató de un fenómeno complejo, porque es fruto de un cambio de paradigma (de una visión prevalentemente social hacia una visión misteriosa), en el que han intervenido muchos factores (entre los cuales se cuenta también el contacto con los ortodoxos).

Aquí vamos a intentar ilustrar cómo es posible acoger de modo equilibrado la visión escatológica de la Iglesia, acudiendo al ejemplo de Congar. El teólogo francés recibió el sentido escatológico de la Iglesia, que ya existía en los Padres, a través de los autores ortodoxos contemporáneos a él⁶⁶. Pero esta recepción parece una paradoja, puesto que antes hemos mostrado que Congar criticó el excesivo peso de lo escatológico en los teólogos ortodoxos.

Para resolver la paradoja debemos tener en cuenta que Congar había tomado nota de la acusación ortodoxa de que la Iglesia Cató-

64. Vid. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1988, pp. 189-219. El autor muestra a través de citas bíblicas, de los Padres y de varios teólogos católicos de distintas épocas la presencia de la «catolicidad subjetiva» en la tradición occidental. Además, tiene el mérito de tematizar el *sentire cum Ecclesia*, unificando en esa idea todo un conjunto de actitudes y comportamientos que va describiendo a lo largo de esa meditación. En Florovsky no encontramos tal tematización. De Lubac desarrolla mucho la virtud de la obediencia en la Iglesia (a la Tradición y a la jerarquía), cosa que en Florovsky se trata principalmente en relación a la Tradición. Nos parece que la postura de de Lubac mana de la consideración de la obediencia de Cristo como elemento fundamental de la obra de la Redención. El Cristo obediente no aparece tanto en la tradición oriental, que considera la Pasión principalmente como glorificación.

65. Sobre el influjo de Möhler en Congar vid. por ejemplo, *Jean Puyo interroge le Père Congar*, Ed. Centurion, Paris 1975, p. 82. Pellitero considera que Möhler fue uno de los principales inspiradores de Congar en su labor teológica, vid. R. PELLITERO, *o.c.*, pp. 62-67.

66. Vid. R. PELLITERO, *o.c.*, pp. 62 y 67s.

lica Romana es una organización constituida administrativa y jurídicamente y cuya unidad consiste exclusivamente en la obediencia de todos a la autoridad soberana de uno sólo (justo lo contrario de la idea mística de la Iglesia, tan querida al pensamiento ruso). Le parecía que se trataba de una acusación severa e injusta, incluso por parte de teólogos ortodoxos bien informados como Bulgakov y Florovsky. No era, según Congar, fruto de falta de información por parte de los ortodoxos. Para él la crítica ortodoxa era comprensible y disculpable si se tenía en cuenta el espíritu ruso, que se pregunta naturalmente por el sentido de la vida (un problema genuinamente religioso). En esa atmósfera espiritual había crecido un modo de ver la Iglesia distinto del occidental. Los teólogos rusos sencillamente no pudieron hacerse cargo de la indiferencia al problema religioso que existe en occidente. Por eso Congar veía el desarrollo de la Iglesia de occidente como una respuesta al espíritu occidental, más indiferente y atento a lo práctico que el oriental⁶⁷.

Congar consideraba que el misterio de la Iglesia es el mismo en oriente y occidente. Ese misterio se completaba en una visión de la constitución y régimen de la Iglesia que era distinta, porque se expresaba en determinaciones canónicas distintas. Era ahí donde se separaban e independizaban las dos tradiciones, pero esa separación recibió progresivamente un valor dogmático. Tal valor venía de la estrecha unión de ese desarrollo «constitucional» con el modo de ver y sentir la Iglesia, llegando a ser el centro de la eclesiología de cada una de tales tradiciones. Por eso Congar procuraba evitar las absolutizaciones de una y otra visión⁶⁸.

La cuestión de la visión escatológica de la Iglesia no presenta problemas para la teología católica, que la considera como parte de su patrimonio de siempre. La Iglesia se entiende desde la comunión de los hombres con Dios, plenamente realizada en el *eschaton*. El problema reside en la dimensión histórica de la Iglesia (como comunión con Dios en la tierra, ya realizada, pero todavía no consumada), es decir, en ver la Iglesia terrenal *también* como instrumento humano de la salvación en su concreta disposición actual (en el tiempo del «todavía no») y no sólo como imagen o signo de la salvación definitiva. Se trata de considerar la estructura concreta actual no sólo como reflejo de lo místico (unida a lo místico, o reflejo de lo ya to-

67. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Cristianos desunidos*, Verbo Divino, Estella 1967, pp. 310-312.

68. Cfr. Y.-M. CONGAR, 1054-1954. *L'Église et les Églises*, Ed. de Chevetogne, Chevetogne 1954, pp. 61s. Ahí cita a Bulgakov y Florovsky, entre otros autores ortodoxos, como confirmación de la identidad del misterio de la Iglesia en Oriente y Occidente.

talmente realizado), sino también como capaz de la salvación por libre disposición de Cristo. Una salvación que es real, pero que aún debe manifestarse en su plenitud. Pellitero apunta claramente esta idea, con otras palabras, en su obra⁶⁹. Ahí muestra claramente que Congar se hace cargo de esta distinción de planteamientos entre occidente y oriente ya en los años treinta. Además, indica que en este particular Congar permanece en un planteamiento occidental, pero asumiendo muchas cosas de oriente (cita la visión cristológica centrada en la restauración de la unidad del cosmos, que se puede ver también en Bulgakov y Florovsky, pero en este último sin enfoques sofíánicos).

Nos preguntamos si la visión de la Iglesia que se enfoca preferencialmente hacia su naturaleza íntima (comunidad con Dios ya incoada en la tierra⁷⁰) es una visión total. En occidente, una visión total de la Iglesia engloba necesariamente su naturaleza y su misión. Es más, se trata de dos aspectos *complementarios* del misterio de la Iglesia⁷¹. Si se estudia la Iglesia mirando sólo su naturaleza de comunidad de los hombres con Dios o, si queremos, en cuanto ya realizada según el plan amoroso de Dios (la Iglesia *in patria*), se olvida su aspecto de convocación e instrumento de Cristo animado por el Espíritu para la realización de la salvación. En otros términos, la Iglesia *in patria* no da razón de la actual configuración de la Iglesia *in via* en su totalidad. No explica *en su totalidad* la estructura fundamental de la Iglesia. Y la razón de ello estriba en la libertad amorosa de Dios, que hubiera podido salvarnos de otra forma. Por eso el paso metodológico de una a la otra debe hacerse atendiendo a la voluntad salvífica de Dios, que quiso contar con la colaboración libre del hombre en la construcción de su Iglesia. Y también con una profundización sobre el objeto de la voluntad fundacional del Señor con respecto a su Iglesia. Estos dos aspectos son entendidos de modo distinto por ortodoxos y católicos. Consideramos excelente partir de la visión escatológica (que mira a la naturaleza de la Iglesia), pero hay que considerar con más detenimiento la complementariedad existente entre naturaleza y misión.

Aunque Congar sentía una cierta simpatía hacia el pensamiento eslavófilo, observaba que los autores que lo defendían no tenían su-

69. *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, p. 68, nt. 111.

70. Para nuestros autores parece querer decir comunión con Dios ya realizada en la tierra.

71. «Naturaleza y misión señalan dos aspectos complementarios e inseparables en la visión total de la Iglesia», en A. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Palabra, Madrid 1970, p. 41 (original aparecido en un artículo en 1966). En la misma línea se expresaban Congar y De Lubac.

ficientemente en cuenta la dimensión histórico-escatológica de la Iglesia. La Iglesia no era —ni es— sólo realización actual del *eschaton* (el Cielo ya presente en la tierra) ni puede identificarse con el Reino mientras peregrina en la tierra (como algunas opiniones de la teología occidental han defendido)⁷². Esto mismo ya se notaba en «Cristianos desunidos», donde Congar critica el desequilibrio escatológico de los autores ortodoxos. Por eso, en este particular, interpretamos lo que dice Pellitero no tanto como influencia de los autores ortodoxos en Congar sino como una apreciación crítica, por parte de éste, en relación a aquellos.

b) *Las dimensiones divina y humana de la Iglesia*

Hemos visto que Bulgakov y Florovsky miran a la visibilidad e invisibilidad de la Iglesia según dos enfoques distintos: el primero toma un enfoque gnoseológico y simbólico, el segundo asume un enfoque cristológico. Congar toma nota de las dos posturas y opta claramente por la de Florovsky⁷³.

Cuando se mira hacia las dos dimensiones de la Iglesia usando un enfoque cristológico, es muy conveniente considerar la diferencia que existe entre Cristo y la Iglesia. Famerée⁷⁴ afirma que Florovsky distingue Cristo y la Iglesia cuando aplica la analogía de Calcedonia. Esto quiere decir que, al hablar de la inseparabilidad del elemento divino y humano, Famerée piensa que Florovsky sabe distinguir la inseparabilidad en Cristo y en la Iglesia. Künkel —en cambio— considera que esa distinción no es clara⁷⁵. En nuestro trabajo hemos visto que el teólogo ruso es consciente de la distinción entre Cristo y la Iglesia, pero que tal distinción no alcanza todas las consecuencias que usualmente estamos acostumbrados a deducir. La causa está en dos hechos claramente identificados: el primero es que se fija princi-

72. Vid. R. PELLITERO, *o.c.*, p. 68.

73. Sobre el conocimiento de las dos posturas y su rechazo de la idea de Bulgakov puede consultarse el Cap. VI de *Chrétien désunis* (1937). Sobre la opción congariana vid. *Cristo, María y la Iglesia*, Ed. Estela, Barcelona 1968, pp. 52-61 (original de 1952), donde Congar muestra que la Iglesia se ve según la unión hipostática de las dos naturalezas en la Persona del Verbo y distingue tal unión en Cristo y en la Iglesia. El dominico francés también estudió el alcance del uso del dogma cristológico en la eclesiología en su trabajo *Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, en «Sainte Église», Ed. du Cerf, Paris 1963, pp. 69-104 (edición revisada del original publicado en 1954).

74. Vid. art. cit. *supra*, p. 414. Ahí se afirma que, tanto Congar como Florovsky, distinguen Cristo y la Iglesia cuando hablan de inseparabilidad de las dos dimensiones.

75. Vid. *o.c.*, p. 414.

palmente en lo que es común a Cristo y a la Iglesia; el segundo es su convicción de que la presencia de Cristo en la Iglesia hace que la dimensión humana de ésta se vuelva casi «trasparente» (a modo de lugar de la presencia de Cristo o, si queremos, lugar en que todo lo humano aparece en su estado definitivo y trascendente). Por eso pensamos que tanto Famerée como Künnel tienen razón. El primero, porque nos consta que Florovsky afirma la distinción entre Cristo y la Iglesia en sus obras. El segundo, porque nos parece que el teólogo ruso no se fija en lo que esa distinción comporta, aunque lo diga concluyendo que Florovsky no considera la distinción⁷⁶.

De lo que acabamos de decir en el párrafo anterior, se puede deducir que Congar no asumió la postura de Florovsky sin más, ni pueden considerarse como iguales. El dominico alcanza a decir más sobre la Iglesia porque pone más atención que Florovsky en lo que la distingue de Cristo.

En términos más generales, la mayor diferencia entre la asimetría católica y la de los dos teólogos rusos reside en el tratamiento de la dimensión visible de la Iglesia, más desarrollada por la teología occidental y más descuidada por Bulgakov y Florovsky⁷⁷.

4. *Eucaristía y ministerio*

a) *La Eucaristía y la Iglesia*

Los dos teólogos rusos consideran, como la teología occidental tradicional, que la Eucaristía realiza la Iglesia en su «unidad de muchos en un solo cuerpo». La ausencia de citas y referencias a ese hecho por parte de los dos no puede explicarse por falta de conocimiento de esta doctrina, también desarrollada por H. de Lubac en sus obras⁷⁸. Tampoco se puede deducir de ese silencio el desacuerdo.

Hay quizá un leve matiz entre de Lubac y nuestros autores en su visión de la Eucaristía. De Lubac subraya algo que es patrimonio

76. Vid. nuestro epígrafe sobre «El enfoque teándrico».

77. No hemos encontrado en las obras consultadas ninguna señal de que los dos teólogos rusos conocieran bien la postura católica en lo que respecta a la asimetría de las dos dimensiones de la Iglesia. Esto no quiere decir que la desconocieran porque, en primer lugar, se trata de uno de los temas más afectados por el cambio de paradigma de la eclesiología católica (que ellos pudieron, en un cierto modo, observar *in fieri*); en segundo lugar, a causa del carácter de sus obras (más dirigidas a liberar la teología ortodoxa de la «pseudomorfosis» proveniente de la teología «occidental»); y, en tercer lugar, en virtud del público al que estaban dirigidos sus escritos.

78. Principalmente en *Catholicisme* (1938), en *Corpus mysticum* (1943) y en *Méditation sur l'Église* (1953).

plurisecular de la teología católica: que la Eucaristía dice referencia directa a la obra de la redención y, por eso, a la Cruz. En los autores ortodoxos, en cambio, la Eucaristía dice relación, principalmente con la Encarnación, la Resurrección y la Parusía, aunque en ella esté toda la vida del Señor. Se trata de una cuestión de acentos: en la teología católica, el enfoque es más directamente redentor, con la neta referencia a la presencia del Señor en su Humanidad glorificada. En los ortodoxos estudiados el acento cae en la teandría y, por eso, en la Encarnación y en el triunfo de Cristo. Considerar que occidente mira sólo al hecho redentor, y oriente al hecho consumidor sería caer en una absolutización estéril y empobrecedora de unos y otros.

De otra parte, tanto de Lubac como Florovsky coinciden en afirmar que la perfecta manifestación de la Iglesia se encuentra en la Eucaristía. Sus diferencias son más bien de tipo metodológico: de Lubac busca entender la Iglesia a través de la Eucaristía y entender la Eucaristía a través de la Iglesia⁷⁹; Florovsky parte de la Eucaristía para construir la eclesiología, pero no advertimos el movimiento inverso que se encuentra en de Lubac⁸⁰. ¿No se muestra aquí un aspecto más del poco interés del teólogo ruso por la Iglesia *in via*?

La eclesiología eucarística también se fija en la comunidad que celebra el sacramento y, por tanto, en la Iglesia local. Por eso ha ayudado a subrayar algo que ya era característico de la teología ortodoxa: la visión de la Iglesia en su totalidad desde la óptica de la Iglesia local. Sin embargo, la reflexión teológica sobre el paso de la Iglesia local a la comunión de las Iglesias locales ha quedado abierta, puesto que durante el siglo XX se han dado posturas muy diversas sobre ello en el terreno ortodoxo. Bulgakov y Florovsky hablaron de la comunión de las Iglesias locales apoyándose en la catolicidad cualitativa de la Iglesia, y sin necesidad de considerar una estructura de unidad ulterior.

En el campo católico, Congar se dedicó a la Iglesia local principalmente desde 1954, con su contribución en *L'Église et les Églises*. Apareció entonces su comparación de las relaciones de las Iglesias locales de occidente con la Iglesia local de Roma y de las Iglesias locales de oriente con la misma Iglesia local de Roma. De ahí emana su propuesta de un distinto ejercicio del primado en cada área. Para Congar, lo específico de la eclesiología de oriente está en una teología de la Iglesia local basada en el misterio y los sacramentos. En un primer

79. Cfr. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid ²1988, pp. 129s.

80. Para De Lubac la Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la Iglesia, dibujando los dos sentidos en que esta afirmación brilla con luz propia según la línea de la convocación y de la congregación. Vid. *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid ²1988, p. 112.

término se considera la Iglesia local y sólo después se considera la comunión de Iglesias locales⁸¹.

Por lo tanto, estamos delante de una respuesta católica y una toma de conciencia de las ideas ortodoxas por parte de la teología católica.

b) *La jerarquía*

Hemos podido observar que la postura de Bulgakov y la de Florovsky son distintas en lo que respecta al origen de la jerarquía y, por eso, en el modo de ver la Iglesia apostólica y primitiva. Ahora habrá que añadir que la tradición ortodoxa y la católica están de acuerdo al afirmar la continuidad en la sucesión apostólica, por lo cual la opinión de Bulgakov se encuentra aislada dentro de la tradición común. Florovsky, en cambio, se mantiene fiel a las ideas de Filareto Drozdov. Como, además, ha leído a P. Batiffol⁸², estaba capacitado para no seguir las ideas de Bulgakov (que parece aceptar las interpretaciones históricas del protestantismo sobre la Iglesia primitiva). No nos parece que esa obra fuera decisiva para Florovsky porque, como ya hemos visto, el modo de ver la historia refleja de un modo agudo los planteamientos previos de cada uno de los dos teólogos rusos.

La postura de Bulgakov sobre la jerarquía no cae en la visión protestante —según la cual la jerarquía viene de la comunidad—, aunque lo parezca. La Iglesia, con la jerarquía desarrollada, es un estado posterior de la misma Iglesia, y no una deformación de la misma. De todas formas, su posición se separa de la tradición cristiana de los primeros siglos, de Florovsky y de los teólogos católicos, que afirman que el ministerio viene de arriba, por voluntad expresa de Cristo, en línea apostólica directa.

81. Sobre este particular de Congar, cfr. J. FAMERÉE, *Orthodox influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar O.P.: a sketch*, en SVTQ 39 (1995) 415. Sobre la teología de la Iglesia local, vid. J.R. VILLAR, *La Iglesia particular en el diálogo ecuménico del ámbito francófono (1945-1959)*, en ScrTh 20 (1988) 11-63. Villar señala que a lo largo de los años 50 Congar irá asumiendo cada vez más el tema de la Iglesia particular como realización local del misterio de la Iglesia, cosa que en *Cristianos desunidos* (1937) estaba más bien ausente (cfr. p. 45). En otro lugar considera que la recepción de la eclesiología eucarística por parte de Congar se cifra en la plenitud sacramental que cada Iglesia local tiene, la cual va a ser después precisada por él. La idea de la presencia de toda la Iglesia en cada asamblea eucarística, como hemos visto, ya era defendida por Florovsky en 1929.

82. *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris ²1909, reimpr. en Ed. du Cerf, Paris 1971, Florovsky cita la edición de 1927. Además de un excelente tratamiento histórico de los Padres hasta S. Cipriano, el estudio histórico de Batiffol demuestra claramente la continuidad de la estructura jerárquica de la Iglesia aduciendo una inmensa cantidad de pruebas documentales. Para él no hay solución de continuidad entre la Iglesia apostólica y la post-apostólica.

Hay un objetivo común a todos (a los rusos y a los católicos) que crece a lo largo del siglo XX: superar la visión «jerarcológica» de la Iglesia. En ese horizonte de profundización común del misterio de la Iglesia, nos parece que la sofología (al subrayar el elemento ontológico común a todos los fieles) y —especialmente— el eslavofilismo (al diluir la especificidad de la jerarquía porque la trata en relación dialéctica con los que no son ministros) compromete mucho la solución bulgakoviana, porque deja abiertas nuevas cuestiones. El mismo Florovsky, refiriéndose a Khomiakov, considera equivocado oponer el carisma de infalibilidad doctrinal al poder sacramental. Para él la sucesión apostólica y la tradición apostólica son inseparables y la segunda depende de la primera. Por lo demás, no cree correcto acentuar demasiado el aspecto moral de la catolicidad ni oponer la jerarquía al pueblo⁸³.

Los dos autores afirman, junto con toda la teología católica clásica, una diferencia entre los Apóstoles y sus sucesores, los obispos. Pero en Bulgakov esta afirmación parece no tener en cuenta el acuerdo sustancial que existe entre la teología católica y la ortodoxa sobre esta materia. Esto no nos debe llevar a pensar que Bulgakov desconocía la teología católica al respecto porque, en primer lugar, la teología católica del episcopado evolucionó mucho después de su muerte. En segundo lugar, porque en esta apreciación de Bulgakov se debe tener en cuenta principalmente la teología occidental recibida en la Ortodoxia, y no tanto la teología católica de entreguerras.

Los dos autores, en fin, subrayan el carácter de servicio de la jerarquía y su situación en el interior de la Iglesia (y no sobre la Iglesia). Los comentarios desfavorables a la «Iglesia de Roma», que se encuentran en el discurso de ambos sobre este aspecto sólo se explican por la suposición de que la teología católica defiende lo contrario⁸⁴.

En la tradición católica, vemos cómo Sto. Tomás ya establecía una relación íntima entre unidad interior de la Iglesia y su organización jerárquica, lo cual supone entender la jerarquía dentro de la Iglesia. Congar lo recordaba en *Esquisses*, y en varios trabajos sobre

83. Cfr. G. FLOROVSKY, *Corps* (1948) p. 49, nt. 1. Florovsky se está refiriendo a la preservación de la identidad del mensaje cristiano al hacer estas observaciones.

84. *Lumen Gentium* cita a S. Agustín, padre de la Iglesia apreciado por Bulgakov y Florovsky, en los siguientes términos: «Si me asusta lo que soy para vosotros, me consuela que estoy con vosotros. Para vosotros soy el obispo, con vosotros soy un cristiano. Aquél término señala una responsabilidad, éste un don; aquél, un peligro; éste la salvación», *Serm. 340*, PL 38, c. 1483 (citado en estos términos en la Const. Dogmática *Lumen gentium*, n. 33). Este texto, en realidad, se encuentra en S. Cesáreo de Arlés, *Sermo 232*, 1, CCL 104, 919, pero se reconoce que está recogido de un sermón de S. Agustín (véase lo que dice G. Morin al respecto, en CCL 104, 918).

la estructura sacerdotal de la Iglesia⁸⁵. También explicó la afirmación según la cual la jerarquía está *en* la Iglesia y no *sobre* la Iglesia, puntualizando en qué sentido esta afirmación podría olvidar el carácter de mediación de Cristo, del cual participa de un modo peculiar la jerarquía⁸⁶. Para Congar, la Iglesia obedece a dos principios inseparables: el jerárquico y el comunitario⁸⁷. La afirmación de que los sacramentos son realizados por la jerarquía junto con toda la Iglesia, aunque ella misma se baste para realizarlos válidamente, es patrimonio común de toda la teología católica, recordado por autores como Congar y de Lubac⁸⁸.

Famerée considera que los teólogos rusos de París pueden haber influenciado a Congar en su teología del episcopado y coloca esa influencia en las reuniones habidas en Chevetogne en los años 50. Con todo, afirma que no es el único influjo. Lo que hemos estudiado sobre la jerarquía nos permite afirmar que el influjo no fue anterior a esas fechas, y que los dos autores que hemos estudiado no parecen haber sido decisivos. Cabe, como mucho, suponer que han jugado un papel entre muchas otras ideas y circunstancias⁸⁹.

c) *Los munera de la jerarquía*

Hablar de los *tria munera* de la jerarquía es fijarse en un determinado modo de entender su función en la Iglesia, que creció en el siglo XX hasta hacerse dominante en el seno de la teología católica. Teniéndolo presente, se puede decir que el primado del *munus sanctificandi* es tradicional en la teología católica⁹⁰ y expresa la importan-

85. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Structure du sacerdoce chrétien*, en «Maison-Dieu» 27 (1951) 51-85. Vid. también ID., *Esquisses sur le mystère de l'Église*, Ed. du Cerf, Paris ²1953, pp. 80s. (recordemos que el ensayo sobre la idea tomista de la Iglesia es de 1939).

86. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Pensée orthodoxe sur l'unité de l'Église*, en «Russie et Chrétienté» 1/1 (1934) 78s. La puntualización va dirigida a la obra de Bulgakov. En Florovsky, la relación entre el lugar de la jerarquía y la mediación de Cristo es directa. De hecho, Florovsky conecta la jerarquía con la misión de Cristo y subraya su condición de ministerialidad en relación a Cristo. Con todo, no podemos olvidar que una de las bases eclesiológicas de Florovsky es la conciencia de la presencia del Señor en su Iglesia, con el riesgo de matizar esa mediación humana, fijándose más en Cristo.

87. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Bulletin de théologie dogmatique*, en RSPTh 35 (1951) 632.

88. Vid. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid ²1988, pp. 124s.

89. Cfr. J. FAMERÉE, *Orthodox influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar O.P.: a sketch*, en SVTQ 39 (1995) 415.

90. Vid. *S. Th.*, Suppl., q. 36, a. 2 ad 1: «El sacerdote ejerce dos actos: uno principal, sobre el Cuerpo de Cristo verdadero; y otro secundario, sobre el Cuerpo Místico de Cristo. El segundo acto o ministerio, depende del primero, pero no al revés».

cia de la dimensión litúrgica. Esto quiere decir que en la Iglesia todo se ordena a la unión con Cristo, es decir, a la salvación.

Los teólogos rusos estudiados consideran, sin embargo, que la postura católica da más importancia a la unidad de poder. Les parece, en consecuencia, que inhibe la libertad y el amor en la Iglesia. El modo en que cada uno de ellos entiende la función jerárquica en la Iglesia está tan relacionado con la respectiva visión de la Iglesia como comunión, que un modo distinto de pensar la función de la jerarquía cambiaría su visión eclesial. En la teología católica esa relación no es tan estrecha (debido a factores históricos en los que ahora no nos detendremos)⁹¹. Quizá por eso el replanteamiento de la eclesiología y de la función de la jerarquía en la Iglesia —estando relacionados entre sí— presentaron recorridos, ritmos y enfoques distintos a lo largo del siglo XX.

Para mostrar como el terreno católico es muy plural, podemos acudir a de Lubac, que coincide con los dos teólogos rusos al decir que la unidad de poder es una expresión pequeña y endeble de toda la función de la jerarquía y recuerda que el poder está en función de algo más alto. Tampoco le parece suficiente plantear la unidad en el *munus profeticum*, porque el acceso a la fuente mística de la Iglesia y crisol de su unidad reside en la Eucaristía⁹².

Esa variedad en la teología católica también se ve en el hecho de que hay autores católicos que anteponen al *munus sanctificandi* el *munus profeticum* en la exposición del triple *munus* jerárquico. Esto es consecuencia de una visión de la Iglesia *in via*, en crecimiento hacia el *eschaton*. De ahí surge el orden indicado: primero el anuncio de la palabra, después los sacramentos y, por fin, la realidad pastoral de la Iglesia. Además, la tradición católica en lo que respecta a los tres ministerios no es uniforme. Algunos autores distinguen sólo dos *munera*⁹³ y

91. En lo que respeta a la praxis de Occidente y de Oriente, son abundantes los ejemplos en que no se aprecia una relación tan estrecha entre el «modo de ver la jerarquía» y la «comunión en el amor».

92. Cfr. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1988, pp. 120-125. El autor muestra que en la teología católica la función santificadora es la más fundamental y su sentido es la salvación de los hombres. Los demás ministerios son condición e instrumento de la salvación.

93. La distinción entre dos *munera* reviste pluralidad de expresiones: orden y jurisdicción, cultural y pastoral, sacerdocio y misión, función de fecundidad y función educativa o pastoral (cfr., por ejemplo, P. FAYNEL, *La Iglesia*, vol. 2, Herder, Barcelona 1974, p. 82). Para un autor ortodoxo de entreguerras estas expresiones quieren decir algo muy distinto unas de otras. Por eso es muy probable que prefirieran dedicarse a lo que ya conocían y pronunciarse sobre su propia tradición, orillando las dificultades que veían para conseguir interpretar la tradición occidental.

otros hablan de tres. Incluso hay algunos que «canonizan» la tradición de los tres *munera*. Para citar contemporáneos de Bulgakov y Florovsky que se apartan de la distinción clásica —que no tradicional— de los tres *munera*, basta pensar en Journet, que hace una distinción entre función cultural, santificante y real. En esta última, reúne el *munus profeticum* y el *munus reale*, y las dos primeras aparecen como el desdoblamiento del *munus* sacerdotal en sus respectivas dimensiones ascendente y descendente. Es muy posible que Bulgakov y Florovsky conocieran esa variedad, y hayan preferido asumir la distinción tripartita, según lo que a ellos les resultaba más familiar, es decir, reafirmando la centralidad de la acción de Cristo.

En aquél entonces, y a veces no sin culpa de una cierta mentalidad occidental que influyó en ellos, los ortodoxos no entendieron bien la visión católica. Muchos afirmaban llanamente que la visión católica romana de la unidad de la Iglesia se construía en torno al papado⁹⁴, y concluían que la doctrina católica romana anteponía el *munus regendi* a todos los demás *munera*. Para hacer este razonamiento era necesario un primer paso en el que se realiza una comprensión de la Iglesia como unidad. Después, había que entender la unidad como salvación (según categorías escatológicas) y, en tercer lugar, considerar que la doctrina católica sobre la unidad se basaba en el gobierno externo. Pensamos que el primer paso es compartido por católicos y ortodoxos, el segundo es una visión incompleta de la doctrina católica romana, y en el último los católicos no se reconocen.

5. *Una mirada católica al eslavofilismo de los teólogos rusos de la diáspora*

Hemos visto que las actitudes de Bulgakov y Florovsky ante el eslavofilismo difieren. En nuestra reflexión señalamos ya varios puntos en que se notan esas diferencias (por ejemplo, la jerarquía y la *sobornost*). Ahora vamos a ver las diferencias entre ambos tal y como las percibían los católicos.

S. Jaki, se detiene a analizar la eclesiología de Khomiakov y dedica menos espacio a analizar a los «neoeslavófilos». Para él, los «neoeslavófilos» son *principalmente* los miembros del Institut Saint-Serge, entre los cuales cita a Bulgakov, Florensky, Arseniev, Florovsky y otros. El método de Jaki pasa por atenerse a la *sobornost* y fijarse principal-

94. Aunque sea cierta, esta última frase necesitaría una serie de matizaciones —que el espacio no permite— que hicieran justicia a la doctrina católica.

mente en su aspecto intuitivo y antijurídico, no definible racionalmente, que tales autores evocan a menudo. Por tanto no se detiene en las diferencias que existen entre Bulgakov y Florovsky⁹⁵, porque sólo quiere mostrar la paternidad khomiakoviana de todos los «neoeslavófilos».

Dejaifve distingue claramente el eslavofilismo de Bulgakov de las correcciones incluidas por Florovsky en el pensamiento de Bulgakov. Para Dejaifve, Florovsky corrigió en el sentido tradicional ortodoxo las tesis de Bulgakov⁹⁶.

Le Guillou no considera a todos los autores ortodoxos de aquellos años como eslavófilos o, si queremos, descubre diferencias tan claras que imposibilitan reunir en un mismo título a autores como Bulgakov y Florovsky⁹⁷.

Congar distingue claramente el eslavofilismo de nuestros dos autores. Así, al elogiar lo que la *sobornost'* tiene de verdaderamente tradicional —por ejemplo, la unidad de la humanidad desde Adán en Cristo y en su descendencia—, cita a Florovsky. Al hablar del eslavofilismo, en cuanto que éste se desvía del planteamiento tradicional de la *sobornost'*, cita a Bulgakov. Ciertamente, también lo cita en lo que considera logros de la visión eslavófila y al referirse a la *sobornost'* como el caballo de batalla de la especificidad de la teología oriental ante el occidente⁹⁸.

B. Schultze considera que tanto Florovsky como Bulgakov son «komiakovianos convencidos» (la expresión es suya). Distingue bien las posturas de ambos, en otros ámbitos teológicos (soteriología, cristología, etc.). También reconoce que Florovsky es más «moderado» que Bulgakov y otros eslavófilos, pero no profundiza en las dife-

95. «La pensée de G. V. Florovsky est encore plus hardie: "Ce que nous propageons, écrit-il, n'est ni une expérience subjective, ni une conscience mystique solitaire, ni l'expérience des fidèles séparés, mais l'expérience vivante de l'Église catholique, l'expérience catholique et la vie ecclésiale... Cette expérience n'est épuisée ni dans les Écritures, ni dans la tradition orale, ni dans les définitions" (*Sobornost'. The Catholicity of the Church*, London 1934)» S. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Herder, Roma 1957, pp. 107s. En nuestra opinión, aquí Florovsky sólo quiere distanciarse del protestantismo afirmando que la experiencia religiosa de que habla tiene una matriz eclesial y que nunca se agota en sus expresiones exteriores; vid. nuestro capítulo sobre los principios teológicos de Florovsky. De todas formas, Jaki realiza la síntesis neopatrística de Florovsky y sitúa la sofología de Bulgakov.

96. Cfr. G. DEJAIFVE, S.J., «*Sobornost'* ou papauté?», en NRTb 74 (1952) pp. 363-366.

97. Cfr. M.-J. LE GUILLOU, *Misión y unidad*, Ed. Estela, Barcelona 1963, p. 436. El análisis de este autor es extraordinariamente fino al individuar la separación de Florovsky en relación a Khomiakov que se refleja en *Corps* (1948) p. 49, nt. 1, al que ya hemos hecho referencia en el cuerpo del trabajo.

98. Y. M.-J. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Ed. Estela, Barcelona 1965, pp. 332-337.

rencias eclesiológicas de Florovsky y Bulgakov, porque buscaba las ramificaciones de la doctrina khomiakoviana en los autores contemporáneos a él⁹⁹.

Lelouvier subraya que el mérito de Florovsky ha sido dar un lugar a las mejores intuiciones eslavófilas, puliendo y purificando, a la luz de la tradición de los Padres, sobre todo el concepto de *sobornost'*. Florovsky supo integrar, en una visión general de la Iglesia, muchos logros de la teología rusa de los últimos cien años, con el fin de presentarlos a todo el mundo ortodoxo. Por esta razón, Florovsky ejerció una gran influencia en todo el mundo ortodoxo y sus ideas fueron recibidas de modo más amplio que las de los demás teólogos rusos con quien convivió¹⁰⁰.

Charles Moeller decía, en 1974, que el estudio de Florovsky había sido, para él y para su generación, un descubrimiento luminoso. En los años anteriores a la segunda guerra mundial, su generación había conocido la Ortodoxia a través del libro de Bulgakov, *L'Orthodoxie*, y de otras obras llenas de espíritu eslavófilo. Por eso identificaban la Ortodoxia con el eslavofilismo. No sorprende, por lo tanto, el fuerte impacto que generó Florovsky en los medios católicos al mostrar el contacto con la cristiandad primitiva. Lo que Moeller vivió en los finales de los años 30, aún en los 50 no había sido recibido en la comunidad católica en su totalidad¹⁰¹.

Podemos concluir que, entre los autores católicos presentados, no había unanimidad al analizar las diferencias del eslavofilismo de Bulgakov y Florovsky.

6. Mundo y ecumenismo

a) Iglesia y mundo

Desde inicios del siglo XX, surgió en Francia y en otros países una conciencia creciente de la acción cristiana en el mundo ante los

99. Cfr. B. SCHULTZE, *Teologia latina e teologia orientale*, en PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DI MILANO (a cura di), *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, vol. I, Ed. Carlo Marzorati, Milano 1957, p. 568; ID., *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, en *OrChrP* 7 (1941) 149-205, especialmente pp. 186s.; en una línea análoga está P. LESKOVEC, *Il concilio ecumenico nel pensiero teologico degli «ortodossi»*, en *CivCatt* II (1960) 373.

100. Cfr. Y.N. LELOUVIER, *o.c.*, p. 168.

101. Cfr. Ch. MOELLER, *Nouveaux aspects de l'ecuménisme*, en A. BLANE-Th. BIRD (eds.), *The Ecumenical World of Orthodox Civilization*, vol. 3, Ed. Mouton, The Hague-Paris 1974, pp. 214s. y nt 1.

ataques liberales que intentaban replegar la Iglesia y todo asomo de religión al campo individual. Se trata de una de las raíces del pensamiento católico moderno sobre la acción cristiana en el mundo y, concomitantemente, surgirá la cuestión de las relaciones de la Iglesia con el mundo.

En la Francia de entreguerras y en el planteamiento de muchos católicos de otros países se parte de la Iglesia como institución que debe vivificar un mundo que la está rechazando, al cual se identifica muchas veces con el estado.

La postura de Florovsky también parte de la Iglesia, pero él entiende la Iglesia como realidad escatológica que debe desplegarse en el mundo (en cierto sentido es como una identificación de la Iglesia con el Reino de Dios, aunque Florovsky los distinga en algunos textos). Como ya hemos visto, los rasgos de definitividad escatológica que impregnan su visión de la Iglesia obstaculizan la aportación de soluciones y sólo le permiten presentar dos límites a ese despliegue (la solución monástica y la solución imperial).

La semejanza entre la visión de Florovsky y el pensamiento católico al que nos estamos refiriendo está en el punto de partida, que es la Iglesia (vista como institución en muchos autores católicos, o como realidad escatológica en Florovsky). La diferencia reside en la evolución de estas posturas: en la teología católica, hacia un planteamiento misterioso dentro del designio universal de Dios, en el que el mundo también está incluido; en Florovsky, la realidad escatológica evoluciona en el sentido de una profundización en la presencia del Señor y la necesidad de estar unidos a Él, mientras que el mundo sigue alejado de sus trabajos¹⁰².

La postura católica sobre la relación de la Iglesia y el mundo recoge, en un marco interior al hombre, algunas de las ideas que hemos visto en los dos autores estudiados. Cuando la teología católica dice que la Iglesia está en el mundo, quiere decir que la Iglesia está en el mismo corazón del hombre, donde se dan los combates entre el egoísmo disgregador y la realización de la voluntad de Dios, y que la Iglesia juega un papel decisivo en la sinergia entre la libertad y la gracia. Esto permite no identificar el mundo con el mal y no impermeabilizar sectores de la existencia humana a la gracia de Dios. También abre las puertas a una explicación de esa misma lucha contra el pecado dentro de la Iglesia, que se va purificando más y más, para pa-

102. Son prácticamente nulas, en este sentido, las evoluciones de Florovsky entre *Corps*, de 1948, y *Empire and Desert*, de 1957.

recerse a su Esposo. La existencia del mal en el mundo aparece, principalmente, como una expresión de la maldad que reina en el corazón del hombre, y no como algo mundano sin más.

Por eso la teología católica admite la bondad del mundo y su radical ordenabilidad a Cristo. Con otras palabras, afirma la unidad del plan divino en el que la creación y la redención están íntimamente unidas. En consecuencia, nada de lo humano le es extraño o falto de interés. El mismo marco proporciona una variedad de actuaciones mutables, conforme a las necesidades, y está abierto a una intervención de la Iglesia en los asuntos temporales, en la medida en que éstos comprometan, de algún modo, las realidades espirituales.

Para el pensamiento católico, la separación entre santidad y mundanidad no se identifica con la separación entre Iglesia y mundo. Afirma, igual que Florovsky, la radical no-mundanidad de la Iglesia, pero también dice que las realidades terrenales —en cuanto tales— tienen su valor y están sometidas a Dios —lo cual es una de las principales preocupaciones bulgakovianas, resuelta en su discurso teológico de clave sofiológica—. La justa autonomía de lo creado aparece, en fin, como conjunción de dos afirmaciones: la libertad del hombre para ordenar hacia Dios todo aquello que Él dejó a su libre disposición, junto con la radical ordenabilidad de todo lo creado hacia Dios (no a un sometimiento de todo lo creado a la Iglesia como institución)¹⁰³.

Volviendo un poco hacia atrás en el tiempo, ya en los años treinta y en ámbito católico, la «catolicidad» se veía muy en relación con la misión de la Iglesia en el mundo, para recapitular todo en Cristo. En Florovsky, en cambio, asistimos a una acentuación de la «catolicidad subjetiva», que se centra en el cristiano que debe asumir el sentir eclesial: se fija más en la unión del hombre con Cristo que en la ordenabilidad de las realidades humanas y sociales al Verbo encarnado que ya está inscrita en la creación¹⁰⁴. Encontramos aquí una confirmación más de la separación entre la Iglesia y el mundo que le caracteriza. Por eso, tampoco alcanza a decir tanto como la teología católica que le es contemporánea sobre la sacramentalidad de la Iglesia.

103. Un resumen de la postura católica puede encontrarse en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, nn. 33-39. Vid. también H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1988, pp. 151s. y 159. Para la visión de Congar y su evolución a lo largo de su vida vid. R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, especialmente el capítulo XVIII.

104. Al contrario de Florovsky, la sofología de Bulgakov se fija en la radical ordenabilidad de la creación a Cristo y es, quizá, el más serio intento de explicarla que encontramos en la teología ortodoxa moderna.

Lelouvier dice que, en lo referente al modo de ver la Iglesia y el mundo, Florovsky marcó bien el terreno antes del Concilio Vaticano II¹⁰⁵. Sin negar ese posible influjo, me parece necesario dejar constancia de que la teología católica, cuya presencia en el Concilio Vaticano II fue mucho más determinante, había dado ya pasos de gigante en esta dirección. Así, por ej., una consideración histórica de la Iglesia permitió a Congar avanzar poderosamente en esa dirección ya desde los años treinta¹⁰⁶. Autores como Dabin, Cerfaux, Journet, realizaban también aportaciones bíblicas, eclesiológicas y sacramentarias de singular relevancia. Desde la perspectiva de la espiritualidad, un San Josemaría Escrivá de Balaguer, entre otros precursores del Concilio Vaticano II, difundían una visión del mundo y de la historia de la Salvación en la que la creación y la redención están íntimamente unidas¹⁰⁷. Después de lo que hemos dicho, nos parece que la afirmación de Lelouvier es válida en la medida en que se ciñe al ámbito ortodoxo; tiene que ser matizada si se la entiende en general.

b) *El ecumenismo y el estatuto de la heterodoxia*

En la teología católica de la primera mitad del siglo XX se buscaba resolver el estatuto de los cristianos separados sin caer en la «espiritualización» de la Iglesia ni en el relativismo¹⁰⁸. Es decir, se constataba que los cristianos separados¹⁰⁹ eran positivamente cristianos y podían salvarse. A la vez e inseparablemente, se afirmaba que la salvación sólo se realizaba en la Iglesia Católica, que es única y visible. La solución a esta doble afirmación supuso una profundización eclesiológica notable en la teología católica y la llevó a un nuevo planteamiento de su solicitud por la unidad que cuajó en la segunda mitad del siglo.

105. Vid. *o.c.*, p. 158.

106. Es de una clarividencia particular la postura de Congar, muy cercana a la crítica de V. Soloviev a los eslavófilos, en que relaciona el planteamiento «escatológico» de la Iglesia con la dificultad de un discurso social y de animación cristiana del mundo, cfr. Y.-M. CONGAR, *Pensée orthodoxe sur l'unité de l'Église*, en «Russie et Chrétienté» 1/1 (1934) 81-85.

107. Sobre el tema en general vid. J. DAVID, *Teología de las realidades terrenas*, en J. FEINER-J. TRUSCH-F. BOCKLE, *Panorama de la teología actual*, Ed. Guadarrama, Madrid 1961, pp. 675-700. En relación con San Josemaría Escrivá de Balaguer, cfr. J.L. ILLANES, *Iglesia en el mundo: la secularidad de los miembros del Opus Dei*, en P. RODRÍGUEZ-F. OCÁRIZ-J.L. ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia*, Rialp, Madrid 1993, p. 205, donde también se recoge más información bibliográfica.

108. Más que relativismo, entonces se veía el peligro del indiferentismo religioso. Bajo esa luz estaba la teoría de las tres ramas de la Iglesia.

109. La evolución del concepto de cristiano separado es un ejemplo claro de la evolución del planteamiento católico: desde la consideración de su estatuto no católico hacia la atención a lo que invisible y visiblemente le une a la Iglesia Católica.

Desde muy pronto, los católicos siguieron con interés las ideas de Bulgakov y Florovsky sobre el ecumenismo. Hemos visto que los dos rusos han tenido que luchar contra una mentalidad que se fijaba principalmente en la institución visible. Para ellos, se trataba de una mentalidad que —desafortunadamente— no tenía fronteras, abarcando tanto a occidente como a oriente¹¹⁰. En la teología católica de entreguerras, era bienvenida cualquier idea que ayudara a superar el planteamiento estrictamente institucional, del cual ya se habían descubierto los límites. En este sentido, las ideas de Bulgakov no fueron recibidas siempre como una recriminación a occidente, sino como un reflejo oriental de una misma problemática común: la búsqueda de la unidad y los problemas que conlleva¹¹¹.

Famerée afirma que Congar asume la postura de Bulgakov y Berdiaev, cambiando los términos de referencia¹¹². Es decir, admite la distinción postulada por los dos autores entre Iglesia Ecuménica e Iglesia en cuanto denominación concreta, pero afirmando que la Iglesia Católica es la verdadera: la Iglesia Católica realiza la catolicidad explícitamente, pero imperfectamente. Así se da una coincidencia de posturas (en esta última afirmación) con los dos autores indicados y con Florovsky¹¹³.

Pero la coincidencia substancial de Congar con la postura de Zander (discípulo de Bulgakov) y Berdiaev no parece resumirse fácilmente en una influencia directa de tales autores en el eclesiólogo católico¹¹⁴. Además, Congar recorría un camino distinto y revisó su

110. Otra cuestión sería analizar si el origen de tal mentalidad en Oriente se debía al influjo de la teología occidental de los siglos XIV a XIX o bien tenía sus propias raíces orientales.

111. Mons. Dumont aprovecha las ideas de Bulgakov para señalar una cierta dimensión de eclesialidad que la teología católica de entonces ya reconocía a todos los cristianos. Como sabemos, desde entonces esa dimensión se fue ubicando y definiendo cada vez con mayor claridad. Aquí nos interesa sencillamente señalar que las ideas de Bulgakov se tuvieron en cuenta en el discernimiento que la teología francófona estaba realizando entonces sobre la eclesialidad de las comunidades separadas de la Iglesia visible, vid. Chr. DUMONT, *Ecuménisme et catholicité*, en «Russie et Chrétienté» 1/1 (1934) 39s.

112. Cfr. J. FAMERÉE, *Orthodox influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar O.P.: a sketch*, en SVTQ 39 (1995) 413.

113. *Chrétiens désunis*, Ed. du Cerf, Paris 1937, p. 316, sobre este mismo tema vid. *ibid.*, pp. 175s. y 315-317.

114. Después de haber presentado los puntos de vista de Zander y Berdiaev, Congar concluye: «Estas dos maneras de conciliar un "ecumenismo" con una eclesiología afirmativa nos parece, con ciertas reservas o, mejor, con ciertas puntualizaciones, teológicamente aceptable. Con otras categorías, es posible que la solución del problema propuesta en este libro esté *realmente* más próxima de la postura de N. Berdiaev de cuanto nosotros mismos hubiéramos podido esperar en principio», *Cristianos desunidos*, Verbo Divino, Estella 1967, p. 218.

visión, desde una postura anclada en la Iglesia entendida desde la unidad, hacia una profundización de su dimensión católica.

c) *El papado*

La gran crítica ortodoxa a los católicos es su consideración del papado. Los dos autores ortodoxos que estudiamos consideraban que la Iglesia Católica ponía su fe en lo externo, en lo organizativo y en el modo de hacer práctica la unidad de la Iglesia. Muchas de sus críticas tienen su fundamento en una interpretación deficiente de la doctrina católica.

En todo caso, con frecuencia ocurre lo mismo en sentido contrario, por lo que es importante comprender bien lo que defienden los autores ortodoxos, para que el diálogo no acabe en la repetición inútil de posturas aparentemente irreconciliables. El mensaje de Congar, en este contexto, sigue vigente: las absolutizaciones son estériles y uno de los grandes obstáculos para el ecumenismo. Éstas no hacen justicia a la gran tradición de los que las formulan y ciegan a los que caen en ellas para comprender la riqueza del otro. Esto mismo veíamos en Florovsky, que no consideraba los logros de la teología ortodoxa post-tridentina, al absolutizar la teología patrística. En cuanto a Bulgakov, aunque no absolutizaba su visión sofianica, creía sinceramente que era la única que resolvía los grandes problemas de la teología, lo cual le llevó a no percibir en toda su hondura la riqueza de las demás posturas.

Un ejemplo de la incomprensión entre católicos y ortodoxos está en el papado. Según el planteamiento ortodoxo, lo más parecido al Papa (a lo que muchos ortodoxos entienden por el papado) en la Iglesia ortodoxa ha sido el emperador.

Muchas veces se ha acusado a la Iglesia Ortodoxa de cesaropapismo, al menos en su época bizantina. Lo hemos verificado en nuestro análisis al tratar del planteamiento de la Iglesia ante el estado (y el papel de emperador). ¿Qué entienden los católicos por cesaropapismo? ¿Qué entienden los ortodoxos por cesaropapismo? ¿Qué contestan los ortodoxos a esta acusación? Consideremos la primera cuestión. Esta acusación, en occidente, normalmente significa hablar de la intromisión del poder civil en asuntos que no son de su competencia, junto con el sometimiento de la Iglesia al poder civil. Se evocan en este contexto las luchas seculares de la Iglesia en la cuestión de las investiduras, contra el febronianismo, galicanismo, etc.

Los ortodoxos miran estas acusaciones con sorpresa, porque admiten la intervención de los laicos en asuntos *eclesíasticos* como algo

natural (y la rechazan en temas de dogma y de administración de los sacramentos post-bautismales). Lo «eclesiástico» dice referencia a la disposición exterior de la Iglesia en la tierra, no a lo que ella es en su realidad misteriosa. En este sentido, «lo eclesiástico» se funda y explica en lo «eclesial», y la Iglesia no se explica en su unidad sólo con el acuerdo en determinados aspectos exteriores como el poder o determinados artículos en que todos están de acuerdo. Por otro lado, muchos ortodoxos —especialmente los eslavófilos— miran al Papa como estando por encima de la Iglesia y suponen que se trata de un instrumento de poder que garantiza la unidad a expensas de la libertad y del amor.

En este estado de cosas, ante la acusación de cesaropapismo los ortodoxos contestan que el emperador pertenecía a la Iglesia y la organizaba exteriormente. Esta respuesta no puede ser captada por los católicos mientras no consideren que los ortodoxos entienden que se les acusa de que el emperador tenía el lugar del Papa en la Iglesia, lugar que ellos consideran que está por encima de la Iglesia. La sorpresa es mayor si consideramos, además, que la doctrina católica nunca negó que el Papa está en la Iglesia y a su servicio.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Llegamos al término de nuestra exposición de la eclesiología de Bulgakov y Florovsky, ateniéndonos a sus obras más importantes al respecto. Las dos primeras partes las hemos concluido con una breve síntesis de sus respectivas posiciones. En la tercera parte hemos situado comparativamente sus ideas dentro del contexto ortodoxo y católico, con el fin de completar la visión eclesiológica de los dos teólogos rusos dibujada en las partes anteriores de este estudio. Ahora nos parece oportuno ofrecer una breve reflexión final.

I. LA DIÁSPORA DE PARÍS Y SU PAPEL EN EL SIGLO XX

La existencia misma del Instituto Saint-Serge y —más tarde— del Seminario de St. Vladimir, fruto de una catástrofe, se revela como algo providencial en sentido fuerte. Si es cierto que la revolución bolchevique debilitó en una medida muy considerable a la Iglesia ortodoxa rusa, también lo es que gracias a esos acontecimientos se dio el gran contacto del pensamiento ortodoxo ruso con la moderna teología de Occidente, católica y también protestante. Nunca antes en la historia de la Iglesia había tenido lugar un encuentro de estas características.

A causa de la diáspora y de las instituciones en ella creadas, muchos anglicanos y protestantes han podido conocer aspectos de la eclesiología que antes no habían contemplado. En el contexto de la historia occidental, es como una corriente de aire fresco que irrumpe en un clima tantas veces enrarecido por disputas. Un clima que parecía agotarse en los planteamientos occidentales.

También los católicos reciben un modo de ver la Iglesia de siempre, que se había olvidado durante mucho tiempo. A la vez, los profesores de San Sergio en general —Bulgakov y Florovsky en particular— actúan como catalizadores de una profundización en la realidad eclesial, haciendo ver que muchas realidades fundamentales de la Iglesia —que indicamos resumidamente en las páginas siguientes— encierran una gran riqueza de posibilidades de desarrollo. La teología occidental aún está lejos de haber sacado todo el partido que éstas encierran.

A través de San Sergio y de St. Vladimir llegan a occidente las ideas de Alexis Khomiakov, Filareto Drozdov, Vladimir Soloviev, Cabasilas y Palamas, así como muchos planteamientos de los Padres griegos. No es que fueran desconocidos, pero adquieren una fuerza y notoriedad que hubiera sido improbable en otras circunstancias.

Las posturas ortodoxas, a través del Instituto San Sergio y del Seminario de St. Vladimir, reciben una fuerza y capacidad de diálogo con Occidente hasta entonces desconocidas. La teología francesa de entreguerras supo sacar partido de este diálogo y preparar lo que después vino a ser la visión católica del movimiento ecuménico. Esa fraguó en el Decr. *Unitatis Redintegratio* y otros documentos posteriores, que son hitos de un progresivo crecimiento desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días.

La figura del Instituto San Sergio aparece como foco de difusión de la teología rusa en el mundo ortodoxo y pionera de la reunión de los ortodoxos entre sí. Una teología muy inspirada en las fuentes, muchas de las cuales los autores en cuestión las tomaron de las obras de teólogos occidentales.

II. ORTODOXOS Y CATÓLICOS: ENTRE EL INFLUJO MUTUO Y LA PROFUNDIZACIÓN QUE REDESCUBRE LA RIQUEZA COMUN

Entre los autores que estuvieron en contacto con el pensamiento ortodoxo, nos hemos detenido especialmente en Congar por su papel en la eclesiología católica del siglo XX. En él pueden encontrarse influjos directos de los teólogos ortodoxos que vivían en el París de entreguerras y en el periodo anterior al Concilio Vaticano II. Congar conoció a Bulgakov y a Florovsky en 1932, y estuvo en el Instituto Saint-Serge en 1936, después de haber predicado el octavario por la unidad de los cristianos que le sirvió de base para «Cristianos desunidos». Congar apreciaba el cristianismo oriental; este aprecio le vino del conocimiento reposado y continuo de los Padres de la Iglesia, de la historia de Oriente y de la teología trinitaria.

Con todo, como hemos visto en estas páginas, no se puede hablar sólo de un influjo ortodoxo en autores católicos, sino también en sentido inverso. Atendiendo al hecho de que se vivía entonces un movimiento de retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas —junto con el apogeo de la teología positiva— es difícil indicar un predominio del influjo recíproco en un sentido u otro. Incluso podríamos decir que los «influjos transversales» no dan razón suficiente de la fermentación teológica ocurrida, que parece fruto no tanto de la dialéctica, sino de la profundización. Famerée considera —y estamos de acuerdo— que la explicación más profunda de lo ocurrido entonces puede estar en la fuente común a católicos y ortodoxos, que se encuentra en esos tesoros de la antigüedad cristiana del primer milenio. Tanto unos como otros se han beneficiado de los encuentros ecuménicos, los cuales han servido sin duda de estímulo e instrumento que facilitó su labor teológica.

Respecto a Congar, si tuviéramos que añadir algo a la afirmación de Famerée, sencillamente diríamos que la lectura de Möhler *habilitó* a Congar para recibir de una forma renovada las ideas expresadas por los autores ortodoxos. Esa recepción estaría basada en un acercamiento personal de Congar a la tradición cristiana de los Padres (facilitada por Möhler) y en una apropiación crítica —en el mejor sentido del término— de las ideas canalizadas por los dos autores ortodoxos que hemos estudiado.

Congar consideraba que, en lo que respecta a las aportaciones ortodoxas más específicas, se contaban la dimensión cósmica y el sentido pascual de la Iglesia, la teología de la Iglesia local y de la Iglesia total como comunión, el sentido de la diversidad en la unidad (toda la idea de catolicidad cualitativa en sus distintas dimensiones), la valoración del lugar de los carismas en la Iglesia, el valor de los Padres y, por fin, el valor de la tradición y de la liturgia como fuentes para la teología.

La dimensión cósmica fue especialmente desarrollada por Bulgakov. Aun hoy sorprende su apertura dialogante y la profundidad de su pensamiento en todo lo que se refiere a las relaciones entre la Iglesia y el mundo. En relación al sentido pascual de la Iglesia, hemos visto que tanto Bulgakov como Florovsky sostienen una visión de la Iglesia desde su fase de cumplimiento, lo cual se puede aplicar a todos los demás temas enunciados por Congar. Sólo indicaríamos que Florovsky hace una transformación del concepto de *sobornost'* que lo enmarca dentro de la teología ortodoxa tradicional y, por eso, lo conecta con la tradición patrística. Con esto, Florovsky posibilita a la teología católica una intelección de la catolicidad hasta entonces

difícil de admitir debido a las dimensiones anticatólicas con que el concepto nació en el eslavofilismo.

III. CUESTIONES METODOLÓGICAS

Las obras de nuestros autores son una corriente de aire fresco en el ambiente escolástico oriental, procedente de las fuentes cristianas. Muchos reproches de nuestros autores van dirigidos a sus colegas ortodoxos, y no sólo a los católicos, por su racionalismo exagerado. Esto se confirmó especialmente en el congreso de Atenas de 1936, decisivo en el renacimiento de la teología ortodoxa.

La reflexión sobre el método —que fue creciendo mientras este trabajo se desarrollaba— tiene que ver con el modo de valorar la atención que Bulgakov y Florovsky prestaron a la teología occidental. Nos parece que es equivocado deducir del mero análisis de los textos que nuestros autores no han tenido en cuenta la riqueza de la teología occidental. La razón principal está en el objetivo de sus obras, principalmente dirigidas a ortodoxos, en orden a la renovación de la teología ortodoxa (rusa o de toda la Ortodoxia), superando la eclesiología de corte escolástico occidental que había imperado en las escuelas rusas hasta bien entrado el siglo XX. La razón secundaria es que nuestros autores reciben aportaciones occidentales según su propia visión, por lo que éstas pueden pasar inadvertidas para el que analice sus obras buscando planteamientos occidentales «importados». Esto sólo prueba que nuestros autores huyeron de la «pseudomorfosis de la teología ortodoxa» de los últimos siglos (en palabras de Florovsky), y que lograron realizar una teología ortodoxa renovada.

IV. LA ACTITUD DE LOS PROFESORES DE SAN SERGIO ANTE LA ORGANIZACIÓN ECLESIASTICA

La cuestión canónica de la diáspora rusa (dividida en tres obediencias) y del Instituto San Sergio, que dependió sucesivamente del Patriarcado de Moscú, de Constantinopla, de sí mismo y, de nuevo, del Patriarcado de Constantinopla, nos parece de no poco interés. Estamos convencidos de que esta relatividad canónica es uno de los factores que llevó a los teólogos de París a un cierto desinterés por «lo canónico» y por la dimensión visible de la Iglesia.

Otras causas pueden encontrarse en los planteamientos filosóficos o teológicos de los autores estudiados, y en el convencimiento —por

lo demás pacífico entre católicos y ortodoxos— de que lo más fundamental en la Iglesia viene de lo alto y no de la tierra. Esta convicción verdadera es, sin embargo, incompleta y puede llevar a lagunas eclesiológicas, como hemos mostrado a lo largo del estudio realizado.

En la historia de la diáspora hay otra cuestión canónica que retiene nuestra atención. Como hemos visto, en 1935 se da la condena de Bulgakov por su doctrina sofíológica. Este acto levantó la cuestión del poder del obispo (o de un sínodo) para condenar una doctrina. Ciertamente es posible argumentar que las dos partes estaban mal informadas, y que no siempre se supo guardar la distancia necesaria para evaluar la situación sin parcialidades. También es posible decir que hubo intereses ajenos a los doctrinales que han pesado en la decisión adoptada. Pero parece más dudoso sostener que tales intereses hayan tenido un papel fundamental en la condena de Bulgakov.

Se perdió entonces la oportunidad de iluminar el papel del magisterio episcopal ante la teología. A todas luces, la *sobornost'* no resuelve este tipo de cuestiones, porque ve a los teólogos y al episcopado bajo un mismo «vivir en la Iglesia». La autoridad magisterial, según el eslavofilismo, no puede asumir unos rasgos tan específicos porque se parte del principio de que la teología se hace en la Iglesia y en conexión viviente con la vida en la verdad.

V. LA ACTITUD ANTE LA TEOLOGÍA OCCIDENTAL

Bulgakov y Florovsky recibieron mucho principalmente de los trabajos históricos, bíblicos y patrísticos realizados por autores occidentales (protestantes o católicos), los cuales sirvieron de base para su labor teológica. Nos parece importante tener en cuenta que en París se dió por primera vez una labor teológica sin la censura estatal del periodo sinodal ruso.

Existe comunidad de ideas entre los dos autores estudiados y muchas desarrolladas por autores occidentales. Esta afinidad no es tanto una recepción de posturas occidentales como la sencilla confirmación de que se coincide en determinados temas. También se puede decir que Bulgakov y Florovsky reconocen en la teología occidental anterior a Trento valiosas aportaciones, lo cual nos sugiere una visión universal de la teología y una apertura a todo lo positivo que ven en Occidente en ese campo.

Hemos visto como se percibe una evolución de matiz, por parte de Florovsky, en lo que respecta a su actitud ante las verdades formuladas en el Concilio Vaticano I. También se plantea el problema

ecuménico y el estatuto eclesial de los cristianos no ortodoxos, y propone que la cuestión sea estudiada en el ámbito interortodoxo. Se trata de cuestiones netamente occidentales, recibidas positivamente tanto por él como por Bulgakov. En Bulgakov esto se ha traducido en su discurso de la misión de la Iglesia ante el mundo, y en el papel del laico en la Iglesia.

La actitud receptiva de los dos autores ante un Padre de la Iglesia como S. Agustín también merece ubicarse aquí como una apertura al mundo occidental por parte del pensamiento ortodoxo. En este último caso, no debemos esperar que la penetración en este Padre por parte de los orientales responda a lo que un occidental esperaría si el planteamiento del que lo estudiara fuera occidental.

VI. LA CUESTIÓN DE LA «ESCUELA DE PARÍS»

En la literatura consultada, en ocasiones se habla de los teólogos ortodoxos de París y de los profesores del Instituto San Sergio como de una *escuela*. Después de lo dicho sobre dos de sus profesores más importantes, nos parece inexacto hablar de escuela en el sentido clásico (v. la valoración comparativa de Bulgakov y Florovsky). Dentro de una atmósfera común, los dos teólogos rusos presentan diferencias netas, lo que es prueba de la vitalidad de la teología ortodoxa rusa del siglo XX.

Sin embargo, es posible identificar algunos rasgos comunes entre los dos, a saber: a) la apertura a la teología occidental; b) la *sobornost'* como característica íntima de la Iglesia (aunque cada uno la interprete de una forma peculiar); c) el rechazo del escolasticismo ruso de los siglos inmediatamente anteriores; d) la valoración de los Padres como auténticos testigos de la tradición y base del desarrollo teológico (aunque valoran diversamente el papel de éstos en la renovación de la teología); e) la Tradición como fuente de respuestas a los problemas actuales; f) un modo de hacer teología muy conectado con la vida espiritual y litúrgica; g) apertura al movimiento ecuménico y al diálogo; h) la fuerte conciencia de misión en la diáspora (aunque Bulgakov la ve como preservación de la ortodoxia rusa y Florovsky como realización de la Iglesia en países distintos); i) la visión de la Iglesia que empieza en la vida espiritual cristiana; j) el relativo desinterés por la dimensión visible de la Iglesia y la atención a la tensión escatológica que penetra todo el misterio eclesial.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES

1.1. *Obras de S. Bulgakov*

- *La lumière sans déclin*, Ed. L'Age d'Homme, Paris-Lausanne 1990 (original de 1917).
- *Essays Catholic and Critical: a Symposium*, en Theol 13 (1926) 277-280.
- *L'ancien et le nouveau. Réflexion sur la foi chrétienne en Russie*, en Ist 37 (1992) 30-37 (original de 1924).
- *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, en IKZ 3 (1957) 168-200 (original de 1925-26).
- *Le ministère de l'Église*, en J. JÉZÉQUEL (dir.), *Foi et Constitution. Actes officiels de la Conférence Mondiale de Lausanne 3-21 Août 1927*, Ed. Victor Attinger, Paris 1928, 296-303.
- *Le dogme eucharistique*, en PO 16 (1992) 40-90 (original de 1930).
- *The problem of the Church in modern Russian Theology*, en Theol 23 (1931) 9-14, 63-69.
- *I believe in One, Holy, Catholic and Apostolic Church*, en JFAS 12 (1931) 17-31.
- *L'Orthodoxie: essai sur la doctrine de l'Église*, Ed. L'Age d'Homme, Paris-Lausanne 1980 (ed. original francesa de 1932, la edición de 1980 es la traducción de la versión integral, aparecida en ruso en 1965).
- *Le Saint-Graal. (Essai d'une exégèse dogmatique de Jn. XIX, 34)*, en «Contacts» 27 (1975) 281-318 (original de 1932).
- *L'unità reale della Chiesa divisa, nella fede, nella preghiera e nei sacramenti. Al pozzo di Giacobbe (Gv 4, 23)*, en S. BULGAKOV, *Alle Mura di Chersoneso e altri scritti*, La Casa di Matrona, Milano 1998, 285-300 (original de 1933).

- *The Lamb of God: concerning the God-Man*, en Theol 28 (1934) 23-26.
- *Voies pour la réunion de l'Église*, en Ist 14 (1969) 238-245 (original de 1935).
- *The Hierarchy and the Sacraments*, en R. DUNKERLEY (ed.), *The Ministry and the Sacraments*, SCM Press, London 1937, 95-123 (original ruso de 1935).
- *Dogme et dogmatique*, en PO 17 (1993) 21-36 (original de 1936).
- *Thesen über die Kirche*, en H. ALIVISATOS (dir.), *Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre-6 Décembre 1936*, Pyrsos, Athènes 1939, 127-134.
- *Sophia: the Wisdom of God*, Lindisfarne Press, New York 1993 (original de 1937).
- *La Sposa dell'Agnello*, EDB, Bologna 1991 (original de 1945).
- *A Bulgakov Anthology*, J. PAIN-N. ZERNOV (eds.), S.P.C.K., London 1976.

1.2. Obras de G. Florovsky

- *Fragments théologiques*, en PO 17/5 (1992) 54-72 (original de 1931).
- *Patristics and Modern Theology*, en «Diakonia» 4/3 (1969) 227-232 (original de 1936).
- *Vie della teologia russa*, Marietti, Genova 1987 (original de 1937).
- *Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église*, en AA.VV., *La Sainte Église Universelle. Confrontation œcuménique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1948, 9-57.
- *Orient et Occident chrétiens: les Legs et la Mission de la théologie orthodoxe*, en «Russie et Chrétienté» 1/3-4 (1949) 142-147, 4e serie.
- *Une vue sur l'Assemblée d'Amsterdam*, en Irén 22 (1949) 5-25.
- *De la participation des orthodoxes au Mouvement œcuménique*, en «Russie et Chrétienté» 1/1-2 (1949) 53-58, 4e serie (original ruso de 1949).
- *The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement*, en ThTo 7 (1950) 68-79.
- *De Ecclesia*, en «The Student World» 43/2 (1950) 169s.
- *The Doctrine of the Church and the Ecumenical Movement*, en ER 2 (1950) 152-161.
- *The Elements of Liturgy. Orthodox*, en P. EDWALL-E. HAYMAN-W.D. MAXWELL (eds.), *Ways of Worship*, SCM Press, London 1951, 53-65.
- *Terms of Communion in the Undivided Church*, en D. BAILLIE-J. MARSH (eds.), *Intercommunion*, SCM Press, London 1952, 47-57.
- *Confessional Loyalty in the Ecumenical Movement*, en D. BAILLIE-J. MARSH (eds.), *Intercommunion*, SCM Press, London 1952, 196-205.
- *Vision and Action. By L.A. Zander, with an Introduction by the Bishop of Chichester* (Book Review), en SVSQ 1/2 (1953) 28-34.

- *Christ and His Church. Suggestions and Comments*, en AA.VV., 1054-1954. *L'Église et les Églises. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, vol. 2, Ed. Chevetogne, Chevetogne 1954, 159-170.
- *L'Ecuménisme au XIXe siècle*, en Irén 27 (1954) 241-274 y 407-447.
- *Empire and Desert: Antinomies of Christian History*, en GOTR 3/2 (1957) 133-159.
- *Sur le prochain concile de l'Église romaine*, en «Vers l'Unité Chrétienne» 12/5 (1959) 33-36.
- *The Ethos of the Orthodox Church*, en ER 12 (1960) 183-198.
- *Worship and Every-Day life: an Eastern Orthodox View*, en StLit 2/4 (1963) 266-272.
- *Obedience and Witness*, en R.C. MACKIE-Ch.C. WEST (eds.), *The Sufficiency of God. Essays on the Ecumenical Hope in Honor of W. A. Visser 't Hooft*, The Westminster Press, Philadelphia 1963, 58-70.
- *El diálogo Ecuménico*, en L. ROMEU (ed.), *Diálogos de la cristiandad: Encuesta*, Sígueme, Salamanca 1964, 95-110.
- *The collected works of Georges Florovsky*, vols. 1 a 5, Nordland Press, Belmont 1972-1979 y vols. 6 a 14, Ed. Büchervertriebsanstalt, Vaduz 1987-1989.

2. OBRAS SOBRE BULGAKOV Y FLOROVSKY

- ANDRONIKOV, C., *Préface*, en K. NAUMOV, *Bibliographie des œuvres de Serge Boulgakov*, Institut d'Études Slaves, Paris 1984, 7-41.
- ARENDZEN, J.P., *Fr. Bulgakov's «The Wisdom of God»*, en ECQ 3 (1938-39) 14-18.
- BAMFORD, Chr., *Foreword*, en S. BULGAKOV, *Sophia. The Wisdom of God*, Lindisfarne Press, New York 1993, x-xix.
- BEHR-SIEGEL, E., *La sophiologie du Père Boulgakov*, en RHPhR 19 (1939) 130-158.
- BIRD, Th., *In memoriam, Georges Florovsky*, en GOTR 24 (1979) 342-350.
- BLANE, A. (ed.), *Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, SVS Press, Crestwood 1993.
- BERNARDI, P.-BOSCO, N.-LINGUA, G., *Storia e storiografia bulgakoviana*, en «Filosofia e Teologia» VI (1992) 236-252.
- BOUYER, L., *La Iglesia de Dios*, Studium, Madrid 1973, 161-173.
- *An Introduction of the Theme of Wisdom and Creation in the Tradition*, en «Le Messenger Orthodoxe» 98 (1985) 149-161.
- CAMPATELLI, M., *L'aspetto ecclesiale e sofologico della cultura in Sergej Bulgakov. Saggio introduttivo*, en S. BULGAKOV, *Presso le mura di Chersoneso. Per una teologia della cultura*, Ed. Lipa, Roma 1998, 60-91.

- CHAMBERAS, P., *Some aspects of the Ecclesiology of Father Georges Vasilievich Florovsky*, en M. SCHATKIN-D. NIEMAN (eds.), *The Heritage of The Early Church*, OrChrA 195, Rome 1973, 421-436.
- CIOFFARI, G., O.P., *Breve storia della teologia russa*, Centro ecumenico «S. Nicola», Bari 1987.
- CODA, P., *Una introduzione storica e metodologica alla cristologia di Sergio Bulgakov*, en «Lateranum» 55 (1989) 435-469.
- *L'Altro di Dio. Rivelazione e kénosi in S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.
- COPLESTON, F.C., *Russian Religious Philosophy. Selected aspects*, Search Press, Tunbridge Wells (Kent) 1988.
- DANZAS, J., *Les réminiscences gnostiques dans la philosophie russe moderne*, en RSPHTh 25 (1936) 658-685.
- *L'itinéraire religieux de la conscience russe*, en «Russie et Chrétienté» 1 (1934) 212-241; 2 (1935) 9-37, 57-86, 102-143.
- DUPUY, B., *Un opusculé oublié de Serge Boulgakov*, en Ist 27 (1982) 129-131.
- FITZGERALD, Th.E., *Florovsky at Amsterdam: his «ecumenical aims and doubts»*, en «Sobornost» 21:1 (1999) 37-51.
- HILL, H., *Le Père S. Boulgakov et l'intercommunion*, en Ist 14 (1969) 246-250.
- JOOS, A., *L'Église: (ré) conciliation et conciliarité. Aspects de l'ecclésiologie de conciliarité dans les écrits de S. Boulgakov*, en «Nicolaus» 4 (1976) 3-96.
- KÜNKEL, Chr., *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991.
- LARINI, R., *Introduzione*, en G. FLOROVSKY, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Ed. Qiqajon, Magnano 1997, 5-17.
- LELOUVIER, Y.N., *Perspectives russes sur l'Église. Un théologien contemporain: Georges Florovsky*, Ed. Centurion, Paris 1968.
- LIALINE, C., *G. Florovskij. Le problématique de la réunion chrétienne*, en Irén 11 (1934) 601s.
- *Le débat sophiologique*, en Irén 11 (1936) 168-205.
- *Une Étape en Ecclésiologie. Réflexions sur l'Encyclique «Mystici Corporis»*, en Irén 19 (1946) 129-152, 283-317; 20 (1947) 34-54.
- LOWRIE, D.A., *Saint Sergius in Paris. The Orthodox Theological Institute*, S.P.C.K., London 1954.
- MALONEY, G.A., *The Ecclesiology of Father Georges Florovsky*, en «Diakonia» 1 (1969) 17-25.
- MARCHADIER, B., *Les remparts de Chersonèse ou la «tentation catholique» d'un théologien orthodoxe*, en Ist 44 (1999) 341-353.
- MARCHETTO, A., *Dalle Mura di Chersoneso al Pozzo di Giacobbe. Evoluzione del pensiero di Sergej Bulgakov sul primato del Vescovo di Roma*, en «Apollinaris» 73 (2000) 607-614.
- MASCALL, E.L.-WILLIAMS, R., *George Florovsky (1893-1979)*, en «Sobornost» 2:1 (1980) 69-72.

- MEYENDORFF, J., *Introduzione all'edizione russa*, en G. FLOROVSKIJ, *Vie della teologia russa*, Marietti, Genova 1987, xxxv-xxxviii (original de 1980).
- NICHOLS, A., *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966)*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1989.
- *Ligth from the East*, Sheed & Ward, London 1995.
- RAEFF, M., *Enticements and Rifts: Georges Florovsky as Russian Intellectual Historian*, en A. BLANE (ed.), *Georges Florovsky. Russian Intellectual, Orthodox Churchman*, SVS Press, Crestwood 1993, 221-286.
- RAMONAS, A., *L'attesa del Regno. Eschaton e apocalisse in Sergei Bulgakov*, Pont. Univ. Lateranense, Roma 2001.
- RIZZI, C., *Introduzione all'edizione italiana*, en S. BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, EDB, Bologna 1991, 7-14.
- SCHULTZE, B., *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, en OrChrP 7 (1941) 149-205.
- SWIERKOSZ, S., S.J., *L'Église visible selon Serge Bulgakov, structure hiérarchique et sacramentelle*, OrChrA 211, Roma 1980.
- VALLIÈRE, P., *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2000.
- WILLIAMS, G., *The Neo-Patristic Syntesis of Georges Florovsky*, en A. BLANE (ed.), *Georges Florovsky. Russian Intellectual, Orthodox Churchman*, SVS Press, Crestwood 1993, 287-340.
- WILLIAMS, R., *Sergii Bulgakov*, T & T Clark, Edimburgh 1999.
- ŽÁK, L., *Visione di Dio e visione del mondo nella sofologia di S. Bulgakov. Alcune riflessioni su «L'altro di Dio» di Piero Coda*, en «Nuova umanità» 21 (1999) 129-155.
- *Il «noi» ecclesiale come soggetto della teologia: la prospettiva ortodossa di A.S. Chomjakov e di S.N. Bulgakov*, en «Nuova umanità» 22 (2000) 905-914.
- ZANDER, L., *In memoriam of Fr. Sergius Bulgakov*, en Irén 19 (1946) 168-185.
- *Memoir*, en J. PAIN-N. ZERNOV (eds.), *A Bulgakov Anthology*, S.P.C.K., London 1976, xix-xxv.
- ZERNOV, N., *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, Darton, Longman & Todd, London 1963.

3. BIBLIOGRAFÍA AUXILIAR

- AFANASIEV, M., *Nicolas Afanassieff (1893-1966). Essai de biographie*, en «Contacts» 21 (1969) 99-111.
- *La genèse de l'Église du Saint-Esprit*, en N. AFANASSIEFF, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975, 13-22.

- ANDRONIKOF, C., *Unité et polycéphalie: la crise de la diaspora orthodoxe*, en Ist 16 (1971) 45-57.
- *Le problème de l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe en Amérique*, en Ist 16 (1971) 58s.
- ARJAKOVSKY, A., *L'Institut de Théologie Orthodoxe St. Serge à Paris*, en «Contacts» 51 (1999) 50-75.
- ATHENAGORAS, Patr., *L'Archevêché des paroisses orthodoxes en Europe occidentale*, en Ist 18 (1973) 240-243.
- BARON, P., *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIXe siècle. Alexis Stépanovitch Khomiakov (1804-1860)*, OrChrA 127, Roma 1940.
- BATIFFOL, P., *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris ²1909, reimpr. en Ed. du Cerf, Paris 1971.
- BEAUDUIN, L., *L'infailibilité du Pape et l'Union*, en Irén 5 (1928) 231-238.
- BEHR-SIEGEL, E., *À propos de «L'Église du Saint-Esprit»*, en Ist 21 (1976) 430-434.
- BERDIAEV, N., *Autobiografía espiritual*, Miracle, Barcelona 1957.
- BEZOBRAZOV, Mons. C., *The Family of God*, en ER 9 (1957) 129-142.
- BILLOT, L., *De Ecclesia Christi*, 2 tomos, Pont. Universitate Gregoriana, Romae ⁵1927.
- BORGES DE PINHO, J.E., *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Ed. Didaskalia, Lisboa 1994.
- BORI, P.C.-BETTILOLO, P., *Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione (1900-1917)*, Queriniana, Brescia 1981, 179-185, 220-226.
- BOUYER, L., *Nicolas Afanassieff, L'Église du Saint-Esprit*, en Ist 21 (1976) 97-101.
- *L'Orthodoxie et le protestantisme*, en Irén 15 (1938) 209-235.
- *Où en est la théologie du Corps mystique?*, en RevSR 22 (1948) 313-333.
- *Mystèrion*, en VS Suppl. 5 (1952) 397-402.
- *Sophia ou le Monde en Dieu*, Ed. du Cerf, Paris 1994.
- CABASILAS, N., *La vida en Cristo*, Rialp, Madrid ³1958; ⁴1999.
- CAZELLES, H.-FEUILLET, A. (dir.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. 8, Letouzey & Ané Eds., Paris 1972.
- CERFAUX, L., *La teología de la Iglesia según S. Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1959 (original de 1942).
- CHAILLET, P. (publié par), *L'Église est une. Hommage à Moehler*, Bloud & Gay, Paris 1939.
- CIOFFARI, G., O.P., *L'Ecclesiologia ortodossa, problemi e prospettive*, Centro ecumenico «San Nicola», Bari 1991.
- *La sobornost nella teologia russa*, en «Nicolaus» 2 (1977) 259-324.
- CLÉMENT, Olivier, *Ecclésiologie eucharistique et primauté*, en «Contacts» 13 (1961) 52-57.
- *Ecclésiologie Orthodoxe et dialogue œcuménique*, en «Contacts» 15 (1963) 89-106.
- *L'Église Orthodoxe*, Paris ⁵1995.

- *Après Vatican II: vers un dialogue théologique entre catholiques et orthodoxes*, en PO 13 (1968) 39-52.
- *L'Ecclésiologie Orthodoxe comme ecclésiologie de communion*, en «Contacts» 20 (1968) 10-36.
- *Un «vicariat extraordinaire» du trône œcuménique en Europe occidentale*, en Ist 16 (1971) 5-16.
- CLENDENIN, D.B. (ed. lit.), *Eastern Orthodox Theology: a contemporary reader*, Baker Books, Grand Rapids (Mich.) 1995.
- CONGAR, Y.-M., *Meetings between catholics and orthodox: some possibilities*, en ECQ 1 (1936) 131-135.
- *Pensée orthodoxe sur l'unité de l'Église*, en «Russie et Chrétienté» 1 (1934) 69-89.
- *La pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe*, en Irén 12 (1935) 321-329.
- *Cristianos desunidos*, Verbo Divino, Estella 1967 (original de 1937).
- *Esquisses sur le mystère de l'Église*, Ed. du Cerf, Paris ²1953.
- *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, Ed. Inst. Est. Pol., Madrid 1953 (original de 1950).
- *Structure du sacerdoce chrétien*, en «Maison-Dieu» 27 (1951) 51-85.
- *Bulletin de théologie dogmatique*, en RSPHTh 35 (1951) 632.
- *Cristo, María y la Iglesia*, Ed. Estela, Barcelona ²1968 (original de 1952).
- *Jalones para una teología del laicado*, Ed. Estela, Barcelona 1965 (original de 1953).
- *Neuf Cents ans après. Notes sur le «Schisme oriental»*, en AA.VV., 1054-1954. *L'Église et les Églises*, vol. 1, Ed. Chevetogne, Chevetogne 1954, 3-95.
- *La Santa Iglesia*, Ed. Estela, Barcelona 1965.
- *L'Église. De Saint Augustin à l'époque moderne*, Ed. du Cerf, Paris 1970.
- *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983.
- CONGAR, Y.-M.-LAURET, B., *Fifty Years of Catholic Theology. Conversations with Yves Congar*, SCM Press, London 1988 (título original: *Entretiens d'automne*).
- CROUZEL, H., *Orígenes*, BAC, Madrid 1998.
- DABIN, P., *Le sacerdoce royal des fidèles*, Desclée de Brouwer, Paris 1950.
- DANIELOU, J., *Origène*, La Table Ronde, Paris 1948.
- DAVID, J., *Teología de las realidades terrenas*, en J. FEINER-J. TRUSCH-F. BOCKLE, *Panorama de la teología actual*, Ed. Guadarrama, Madrid 1961, pp. 675-700.
- DE LUBAC, H., *Catholicisme*, Cerf, Paris 1938.
- *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid ²1988.
- DE VISSCHER, H., *Vladimir Soloviev et l'Église universelle*, en «Russie et Chrétienté» 1/1-2 (1949) 17-36, 4^e serie.
- DEL PORTILLO, A., *Escritos sobre el sacerdocio*, Palabra, Madrid 1970.
- DEJAIFVE, G., «*Sobornost*» ou papauté?, en NRTh 74 (1952) 355-371 y 466-484.

- DUMONT, Chr., *Œcuménisme et catholicité*, en «Russie et Chrétienté» 1/1 (1934) 38-41.
- *En marge du premier Congrès de théologie orthodoxe. Athènes 29 novembre-3 décembre 1936*, en «Russie et Chrétienté» 1/1 (1937) 54-65, 2^e serie.
- *Le dialogue théologique entre orthodoxes et catholiques*, en Ist 28 (1983) 245-263.
- DUPUY, B., *Diasporas et autocéphalies orthodoxes*, en Ist 39 (1994) 225-228.
- Documents: «Autocephalie Orthodoxe en Amérique»*, en Ist 16 (1971) 60-91.
- Documents: «La déclaration de loyauté du métropolite Serge»*, en Ist 36 (1991) 399-417.
- ELLIS, J., *La Chiesa ortodossa russa: una storia contemporanea*, EDB, Bologna 1987.
- EVDOKIMOV, P., *Notes préliminaires pour une théologie œcuménique*, en «Foi et Vie» 6 (1947) 541-570.
- *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 1981. (pr. de O. Clément, el original francés es de 1959).
- *L'Église Orthodoxe*, en «Verbum Caro» 52 (1959) 331-361.
- *L'Écclésiologie au XIX^e siècle*, en RevSR 34 (1960) 57-76.
- *Dimension eschatologique de l'unité*, en Ist 12 (1967) 263-273.
- *Eucharistie – Mystère de l'Église*, en PO 13 (1968) 53-70.
- *Le Christ dans la pensée russe*, Ed. du Cerf, Paris 2^e 1986.
- *¿Tiene sentido en la Iglesia el ministerio de Pedro? II: respuesta ruso-ortodoxa*, en Conc(E) 64 (1971) 56-62.
- FAMERÉE, J., *L'écclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, Leuven University Press, Leuven 1992.
- *Orthodox influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar O.P.: a sketch*, en SVTQ 39 (1995) 409-416.
- FARRUGIA, E., *Pensiero filosofico russo in prospettiva storica: la storia sollecita paragoni*, en «Lateranum» 60 (1994) 589-595.
- *The Eucharist makes the Church*, en P. PALLATH (ed.), *Church and its Most Basic Element*, Herder, Rome 1995, 13-50.
- (a cura di), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000.
- FELMY, K. Chr., *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1999.
- FICHET, Fr.-VRGA, D.J., *The appearance and growth of Orthodoxy in France*, en GOTR 22 (1977) 214-226.
- FITZGERALD, Th.E., *The Orthodox Church*, Greenwood Press, Westport 1995.
- FONTBONA I MISSÉ, J., *Comunión y sinodalidad, la eclesiología eucarística después de N. Afanassieff en I. Zizioulas y J.M. Tillard*, Facultad de Teología de Catalunya, Barcelona 1994.
- GARCÍA BAZÁN, F., *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Ed. Castañeda, Buenos Aires 1978.
- GRATIEUX, A., *A.S. Khomiakov et le Mouvement slavophile. II. Les doctrines*, Ed. du Cerf, Paris 1939.

- *Le mouvement slavophile a la veille de la révolution. Dmitri A. Khomiakov*, Ed. du Cerf, Paris 1953.
- GEFFERT, B., *The era of the Bogoslovskii Viestnik*, en SVTQ 41 (1997) 273-336.
- GILLET, Rev^e L. (un moine de l'Église de l'Orient), *Les orientations de la pensée religieuse russe contemporaine*, en «Irénikon collection» 1 (1927) 1-32.
- *L'actuelle signification spirituelle du Patriarcat œcuménique*, en Ist 8 (1961-62) 321-328.
- GONZÁLEZ MONTES, A. (dir.), *Las Iglesias Orientales*, BAC, n. 604, Madrid 2000.
- HERNÁNDEZ, A.S., *Iglesias de oriente. Puntos específicos de su teología*, Sal Terrae, Santander 1959.
- IVANOFF-TRINADTZATY, G., *L'Église Russe face à l'occident*, La tunique déchirée, O.E.I.L., Paris 1991.
- JAKI, S., *Nouvelles tendances de l'ecclésiologie*, Herder, Roma 1957.
- JANERAS, S., *Introducción a la teología ortodoxa*, en A. GONZÁLEZ MONTES (dir.), *Las Iglesias orientales*, BAC, Madrid 2000, 166-187.
- JOOS, A., *Teologia ortodossa contemporanea*, en «Nicolaus» 18 (1991) 183-275.
- JOURNET, C., *L'Église du Verbe Incarné*, t. 1, Desclée de Brouwer, Paris ²1955.
- *El carácter teándrico de la Iglesia, fuente de tensión permanente*, en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Ed. Juan Flors, Barcelona ³1968, 365-376.
- KARSAVINE, L.P., *L'Orient, l'occident et l'idée russe*, en Ist 17 (1972) 311-344.
- KARTACHEV, A.V., *Russian Christianity*, en Theol 30 (1935) 6-17.
- *La révolution et le Concile de 1917-1918*, en «Russie et Chrétienté» 2/1-2 (1950) 7-41, 4^e serie.
- *La liberté de la recherche théologique et l'autorité ecclésiale*, en PO 17 (1993) 102-119.
- KASZOWSKI, M., *Les sources de l'ecclésiologie eucharistique du P. Nicolas Afanasieff*, en EThL 52 (1976) 331-343.
- KAZEM-BEK, A., *Histoire et situation présente du schisme parisien*, en Ist 16 (1971) 94-117.
- KERN, C., *L'enseignement théologique supérieur dans la Russie du XIX^e siècle*, en Ist 3 (1956) 249-286.
- *Philarete, métropolitain de Moscou. Cinquante ans de gloire épiscopale*, en Ist 5 (1958) 133-160; 261-282 y 389-414.
- KNIAZEFF, A., *L'Institut Saint-Serge. De l'académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, Beauchesne, Paris 1974.
- *Les dimensions anthropologiques et eschatologiques de l'annonce de l'Évangile pour l'Église Orthodoxe*, en PO 15 (1987) 83-93.
- *L'ecclésialisation de la vie*, en PO 16 (1992) 108-135.

- *The Kingdom of Caesar and the Reign of Christ*, en GOTR 38 (1993) 41-46.
- KOSTER, M.D., *Ekklesiologie im Werden*, Verlag der Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1940.
- KOULOMZINE, N., *Mons. Cassien (1892-1965), sa vie et son oeuvre*, en «Pensée Orthodoxe» 12 (1966) 107-124.
- LANNE, E., *L'Église dans la perspective de la Théologie Orthodoxe*, en Irén 35 (1962) 171-212.
- *La Iglesia como misterio e institución en la teología ortodoxa*, en F. HOLBÖCK-Th. SARTORY (eds.), *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una eclesiología*, vol. 2, Herder, Barcelona 1966, 536-550.
- *La Teologia russa. Origini e sviluppo, interrogative e prospettive del futuro*, en «Oriente Cristiano» 8 (1968) 2-11.
- *L'Église locale, sa catholicité et son apostolicité*, en Ist 14 (1969) 46-66.
- *Tradition et communion des Églises. Recueil d'études*, Leuven University Press, Leuven 1997.
- LE GUILLOU, M.-J., *L'Église Orthodoxe russe*, en Ist 1 (1954) 239-243.
- *El espíritu de la ortodoxia griega y rusa*, Casal y Vall, Andorra 1963.
- *Misión y unidad*, Ed. Estela, Barcelona 1963.
- *La primauté de Pierre*, en Ist 10 (1964) 93-102.
- *L'unité de l'Église: eucharistie, collégialité, primauté*, en Ist 12 (1967) 361-374.
- LESKOVEC, P., *Il concilio ecumenico nel pensiero teologico degli «ortodossi»*, en CivCatt II (1960) 140-152, 372-384.
- *Il concilio Vaticano II e le vie dell'unione nel pensiero dei teologi ortodossi*, en CivCatt II (1961) 561-574; III (1961) 352-366.
- *Il primato di Pietro nella Chiesa ortodossa*, en CivCatt IV (1961) 503-512.
- MAFFEIS, A., *La Chiesa locale e l'eucaristia*, en AA.VV., *La Parrocchia come Chiesa Locale*, Morcelliana, Brescia 1993, 149-180.
- MAILLEUX, P., *Chrétiens d'orient en occident*, en NRTh 72 (1950) 973-988.
- MALEVEZ, L., *L'Église dans le Christ*, en RSR 25 (1935) 257-291.
- MERSCH, E., S.J., *La Théologie du Corps Mystique*, 2 tomos, Desclée de Brouwer, Paris-Bruxelles ²1946.
- MEYENDORFF, J., *Sacrements et hiérarchie dans l'Église (contribution orthodoxe à un dialogue œcuménique sur la Primauté Romaine)*, en «Dieu Vivant» 26 (1954-55) 79-91.
- *Perspectives ecclésiologiques*, en «Contacts» 11 (1959) 89-98.
- *What holds the Church together*, en ER 12 (1959-60) 296-301.
- *St. Peter in Byzantine theology*, en J. MEYENDORFF (ed.), *The Primacy of Peter*, SVS Press, Crestwood 1992, 67-90.
- *L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui*, Seuil, Paris 1960.
- *L'Église Orthodoxe en Amérique*, en «Contacts» 35-36 (1961) 249-257.
- *Orthodoxie et Catholicité*, Seuil, Paris 1965.
- *Notes sur l'interprétation orthodoxe de l'Eucharistie*, en Conc(E) 24 (1967) 57-64.

- *Le Christ dans la théologie Byzantine*, Ed. du Cerf, Paris 1969.
- *Unité de l'Église et de l'humanité*, en Ist 17 (1971) 297-311.
- *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York 1987.
- *Autoridad doctrinal en la tradición de la Iglesia Ortodoxa*, en Conc(E) 117 (1976) 48-54.
- *The Ecumenical Patriarchate, Seen in the Light of Orthodox Ecclesiology and History*, en GOTR 24 (1979) 226-243.
- *Il regionalismo ecclesiastico: per la comunione o per il separatismo?*, en «Cristianesimo nella Storia» 2 (1981) 295-310.
- MOELLER, Ch., *Nouveaux aspects de l'œcuménisme*, en A. BLANE-Th. BIRD (eds.), *The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Russia and Orthodoxy. Essays in honor of Georges Florovsky*, vol. 3, Ed. Mouton, The Hague-Paris 1974, 215-242.
- MÖHLER, J.-A., *La unidad de la Iglesia según los Padres de los tres primeros siglos*, P. RODRÍGUEZ-J.R. VILLAR (eds. lits.), Ed. Eunote, Pamplona 1996.
- *Simbólica*, Cristiandad, Madrid 2001.
- MONDIN, J.B., *I grandi teologi del secolo XX*, vol. 2, Borla, Torino 1969, 273-314.
- *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.
- MONTCHEUIL, Y. DE, *Aspects de l'Église*, Col. Unam Sanctam n. 18, Ed. du Cerf, Paris 1951 (original de 1942).
- NIVIERE, A. (dir.), *Gli ortodossi russi*, Libr. Vaticana, Città del Vaticano 1996.
- ORBE, A., S.I., *Cristología gnóstica*, 2 vols., BAC nn. 384 y 385, Madrid 1976.
- PELIKAN, J., *In memory of John Meyendorff*, en NASSIF, B. (ed.), *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff*, Eerdmans, Grand Rapids 1995, 7-9.
- PELLITERO, R., *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 1996.
- PIMEN, Patr., *La question de l'Archevêché des paroisses russes en Europe occidentale*, en Ist 17 (1972) 481-483.
- PIOVESANA, G., *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, Paoline, Cini-sello Balsamo 1992.
- PLENKON, M., *The Church, the Eucharist and the Kingdom: Towards an Assessment of Alexander Schmemmann's Theological Legacy*, en SVTQ 40 (1996) 119-143.
- POSPIELOWSKU, D., *The Russian Church Under the Soviet Regime 1917-1982*, SVS Press, Crestwood 1984.
- *Momentos clave en la historia de la Iglesia ortodoxa rusa*, en A. GONZÁLEZ MONTES (dir.), *Las Iglesias orientales*, BAC, Madrid 2000, 255-312.
- POZO, C., *Teología del más allá*, BAC, Madrid 1980.
- PUYO, J.-CONGAR, Y.-M., *Jean Puyo interroge le Père Congar*, Ed. Centurion, Paris 1975.

- RAEFF, M., *Russia Abroad: a Cultural History of the Russian Emigration, 1919-1939*, Oxford University Press, New York 1990.
- RAHNER, K.-RATZINGER, J. (eds.), *Episcopato e primato*, Morcelliana, Brescia 1966.
- RODRÍGUEZ, P., *Ordenación e incorporación a la Iglesia*, en «Teología Espiritual» 16 (1972) 353-366.
- *Iglesia y ecumenismo*, Rialp, Madrid 1979.
- *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, en A. ZIEGENHAUS-F. COURTH-Ph. SCHÄFFER (hrsg.), *Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1985, 237-246.
- *La identidad teológica del laico*, en A. SARMIENTO et al. (dir.), *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, EUNSA, Pamplona 1987, 71-111.
- RODRÍGUEZ, P.-OCÁRIZ, F.-ILLANES, J.L., *El Opus Dei en la Iglesia*, Rialp, Madrid 1993.
- ROUSSEAU, O., *Preface*, en N. AFANASSIEFF, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975, 7-12.
- SCHEEBEN, M.-J., *Le mystère de l'Église et de ses sacrements*, Cerf, Paris 1946.
- SCHMEMMANN, A., *Byzantine Theocracy and the Orthodox Church*, en «Dieu Vivant» 25 (1953) 33-53.
- *Le patriarche œcuménique et l'Église Orthodoxe*, en Ist 1 (1954) 28-45 (con presentación y notas críticas de Chr. Dumont).
- *The idea of Primacy on Orthodox Ecclesiology*, en J. MEYENDORFF (ed.), *The Primacy of Peter*, SVS Press, Crestwood 1992, 145-172.
- *Russian Theology 1920-1972. An Introductory Survey*, en SVTQ 16 (1972) 172-194.
- *Church, World, Mission*, SVS Press, Crestwood 1979.
- SCHULTZE, B., *Teologia latina e teologia orientale*, en PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DI MILANO (a cura di), *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, vol. I, Ed. Carlo Marzorati, Milano 1957, pp. 547-579.
- *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, en OrChrP 7 (1941) 149-205; 8 (1942) 144-182, 361-367; 9 (1943) 135-170.
- *Teologia latina y teologia oriental*, Herder, Barcelona 1961.
- SHAW, L., *John Meyendorff and the Heritage of the Russian Theological Tradition*, en NASSIF, B. (ed.), *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff*, Eerdmans, Grand Rapids 1995, 9-42.
- SLESINSKI, R., *The relevance of Russian Religious Philosophy to the world today*, en SVTQ 40 (1996) 207-211.
- SMULDERS, P., *La Iglesia como sacramento de salvación*, en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Ed. Juan Flors, Barcelona 1968, 377-400.
- SPITERIS, Y., *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992.
- *La conoscenza «esperienziale» di Dio e la teologia nella prospettiva orientale*, en «Antonianum» 72 (1997) 365-426.
- *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, EDB, Bologna 1999.
- TAMBORA, A., *Chiesa cattolica e ortodossia russa*, Paoline, Milano 1992.

- TATARYN, M., *Augustine and Russian Orthodoxy. Russian Orthodox Theologians and Augustine of Hippo a Twentieth Century Dialogue*, International Scholars Publications, Lanham 2000.
- THILS, G., *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Rialp, Madrid 1964.
- *La notion de catholicité de l'Église à l'époque moderne*, en EphTL 13 (1936) 5-73.
- *Le mouvement théologique au XXème siècle*, en RTL 25/3 (1994) 289-309.
- TREMBELAS, P., *Dogmatique*, t. 2, Ed. de Chevetogne, Chevetogne 1967.
- TURRECREMATA, I. DE, *Summa de Ecclesia*, apud M. Tramezinum, Venetiis 1561.
- TYSZKIEWICZ, S. (S.J.), *Où en est chez nous la doctrine de la divino-humanité de l'Église?*, en OrChrP 7 (1941) 370-405.
- *Doctrinae De Ecclesia theologorum russorum pravoslavorum*, Pont. Univ. Gregorianae, Roma 1937.
- VASIL'eva, O., *Russia martire. La Chiesa ortodossa dal 1917 al 1941*, La Casa di Matrona, Milano 1999.
- VASSILIADIS, P., *Orthodox Theology Facing the Twenty-first Century*, en GOTR 35 (1990) 139-153.
- VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana*, vol. 3, Herder, Barcelona 1992.
- VILLAR, J.R., *La Iglesia particular en el diálogo ecuménico del ámbito francófono (1945-1959)*, en ScrTh 20 (1988) 11-63.
- *Eclesiología y ecumenismo. Comunió, Iglesia local, Pedro*, EUNSA, Pamplona 1999.
- WARE, T., *L'exercice de l'autorité dans l'Église Orthodoxe*, en Irén 54 (1981) 451-471.
- *The Orthodox Church*, Penguin Books, London-New York 1997.
- *The Estonian Crisis: a salutary warning?*, en «Sobornost'» 18 (1996) 59-68.
- WILLIAMS, R., *Eastern Orthodox Theology*, en *The Blacknell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Ed. Alister McGrath, Oxford 1993, 120-127; 349s.
- ŽÁK, L., *Verità come Ethos: la teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998.
- ZANDER, L., *List of the writings of the professors of the Russian Orthodox Theological Institute in Paris*, Ed. del autor, Paris 1925-32; 1936-47; 1925-54; 1955-65.
- *La prière universelle et la conscience œcuménique*, en Irén 20 (1947) 334-338.
- *Ecumenism and proselitism*, en ER 3 (1950) 258-266.
- *Le pèlerinage (vers l'unité chrétienne)*, en AA.VV., 1054-1954. *L'Église et les églises*, vol. 2, Ed. de Chevetogne, Chevetogne 1954, 469-488.
- ZENKOVSKY, V., *Sur le thème œcuménique*, en Irén 16 (1939) 209-230.
- *A misinterpretation of Russian Orthodox Thought (Bernard Schultze: Russische Denker)*, en ER 3 (1950) 98s.

- ZERNOV, N., *Cristianismo oriental. Orígenes y desarrollo*, Guadarrama, Madrid 1962.
- *Introductory essay*, en A.S. KHOMIAKOV, *The Church is One*, The Fellowship of St. Alban and St. Sergius, London 1968, 3-17.
- *The Eastern Churches and the Ecumenical Movement in the Twentieth Century*, en R. ROSE-S. C. NEILL (eds.), *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, WCC, Geneva ³1986, 645-676.
- *The First Council of the Russian Orthodox Church Abroad: Notes of One of the Participants*, en ECR 7 (1975) 165-177.
- ZIZIOULAS, J., *Ortodossia*, en *Enciclopedia del novecento*, vol. V, Roma 1980, 5-11.
- *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Desclée de Brouwer, Paris 1994.
- *Eucaristia e regno di Dio*, Ed. Qiqajon, Magnano 1996.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Adam, K.: 218
 Alexis I, Patr.: 34
 Alivisatos, H.: 63, 74, 108s, 138, 142, 158
 Afanassieff, N.: 25, 40ss, 45, 48, 50, 124, 172, 214, 290, 341s
 Afanassiev, M.: 45
 Agustín, San: 72, 162, 194, 198, 207, 210, 213, 217, 240, 261, 301s, 318, 344, 356s, 365, 382
 Andronikov, C.: 65, 131, 338
 Androutsos, C.: 146
 Arseniev, N. S.: 368
 Atanasio, San: 72
- Baillie, D.: 301
 Bamford, Chr.: 318
 Baraúna, G.: 350s
 Barth, K.: 54, 75, 181, 353
 Bartolomeos I, Patr.: 36
 Basilio, San: 278s
 Batiffol, P.: 357, 364
 Beauduin, L.: 138, 183
 Behr-Siegel, E.: 53
 Berdiaev, N.: 25, 29-32, 35s, 41s, 45, 50, 61, 70, 180, 333s, 374
 Bergson, H.: 43
 Best, E.: 199
 Bettolo, P.: 29
 Bezobrazov, S. S. (Mons. Cassien): 40, 200
- Billot, L.: 48, 356
 Bird, Th.: 183, 325, 370
 Blane, A.: 182-185, 187, 192, 260, 272, 281, 325, 370
 Bockle, F.: 373
 Borges de Pinho, J. E.: 133, 175, 232
 Bori, P. C.: 29, 54, 65
 Bouyer, L.: 65, 72s, 76, 134, 323, 344s
 Bukharev, A.: 78, 135, 332
 Bulgakov, Metr. Macario: 25, 44, 46
- Cabasilas, N.: 84, 91, 114, 198, 207, 210, 217, 268, 321, 378
 Campatelli, M.: 75s, 88s, 100, 108, 120, 149, 175
 Cazelles, H.: 254
 Cerfaux, L.: 194, 199, 219, 269, 345, 348, 373
 Cesáreo de Arlés, San: 365
 Chaillet, P.: 117, 211
 Chamberas, P.: 184, 218
 Cioffari, G.: 25, 50, 52, 54, 67, 74, 146s, 162
 Cipriano de Cartago, San: 129, 143, 301s, 364
 Cirilo de Alejandría, San: 210
 Cirilo de Jerusalén, San: 241, 357
 Clemente de Alejandría: 54, 66
 Clemente Romano, San: 86, 134
 Coda, P.: 54, 65, 67, 78, 98, 174

- Codina, M.: 28
 Congar, Y.-M.: 26, 42, 55, 70, 102, 116, 133, 136, 157s, 197, 236, 245, 247, 249, 262, 264, 267, 271, 296, 298, 325, 345-350, 352ss, 356-366, 369, 372-375, 378s
 Constantino, emperador: 272
 Copleston, F.: 47, 53, 65, 74, 174
 Courth, F.: 235
 Crouzel, H.: 98

 Da Vinci, L.: 32
 Dabin, P.: 51, 373
 Daniélou, J.: 54, 98
 Danzas, J.: 66
 David, J.: 373
 De Lubac, H.: 53, 194, 203, 220, 240, 262, 348, 353, 356, 358, 360, 362s, 366s, 372
 De Visscher, H.: 29, 93, 95, 117s
 Del Portillo, A.: 360
 Dejaifve, G.: 35, 142, 229, 232, 330, 353, 369
 D'Herbigny, M.: 349
 Dostoievsky, F.: 28, 45, 50
 Drozdov, Metr. Filareto: 24s, 50, 162, 193, 295, 305, 313, 334, 364, 378
 Dumont, Chr.: 42, 46s, 67, 299, 374
 Dunkerley, R.: 63

 Eckhart, J.: 54
 Efrén, San: 261
 Ellis, J.: 34
 Escrivá de Balaguer, San Josemaría: 49, 373
 Evdokimov, P.: 25, 48, 50, 182, 338

 Famerée, J.: 236, 249, 262, 347s, 352ss, 361s, 364, 366, 374, 379
 Farrugia, E.: 246, 341
 Faynel, P.: 367
 Fedotov, G.: 40
 Feiner, J.: 373
 Feuillet, A.: 254
 Fitzgerald, T. E.: 35, 280
 Florensky, P.: 30ss, 44, 65s, 72, 74, 174, 368
 Focio II, Patr.: 39

 Fontbona i Missé, J.: 341s
 Fouilloux, E.: 343
 Francisco de Asís, San: 295
 Frank, S.: 31

 Gardeil, A.: 346
 Geffert, B.: 30
 Gershenson, M. O.: 31
 Gillet, L.: 36
 Gilson, E.: 43, 54
 Gloubokovsky, N. N.: 357
 Gogol, N.: 28
 González Montes, A.: 34
 Gratieux, A.: 26, 142, 144, 185, 205, 303, 353
 Gueorgievsky, Metr. Eulogio: 34, 37-42, 61

 Harnack, A.: 186
 Haugh, R.: 184
 Hegel, G. F.: 75
 Hermas: 85s, 97, 245
 Herzen, A.: 179
 Hilario de Poitiers, San: 210
 Hill, H.: 72
 Holböck, F.: 190, 196, 239, 343
 Honorio, Papa: 156

 Ignacio de Antioquia, San: 129, 143
 Ignacio de Loyola, San: 246
 Illanes, J. L.: 373
 Ireneo de Lyon, San: 143, 189, 227, 328
 Izgoev, A. S.: 31

 Jaki, S.: 25, 29, 46s, 353, 368s
 Jerónimo, San: 253
 Jézéquel, J.: 51
 Joos, A.: 54, 65, 107, 163
 Journet, Ch.: 51, 346, 350, 368, 373
 Juan Crisóstomo, San: 207, 210, 212s, 216, 253, 278s, 318
 Juan de la Cruz, San: 295
 Juan Pablo II, Papa: 138

 Karmiris, J.: 146, 148
 Kartashev, A. V.: 30, 32s, 40, 43, 50
 Kautchtschischwill, N.: 32

- Kazem-Bek, A.: 39
 Kerensky: 32
 Kern, C.: 23s
 Khomiakov, A. S.: 24-28, 30, 33, 45s, 66s, 69, 89, 91, 94, 101, 103, 109, 117, 139, 142, 144, 146ss, 168, 185s, 198, 205, 227, 233, 240, 246, 303s, 323s, 340s, 353, 365, 368s, 378
 Khomiakov, D. A.: 26, 142, 144, 185, 205, 303
 Khrapovitsky, Metr. Antonio: 28, 37, 53, 304
 Kiricievski, I.: 25, 45
 Kistyakovsky: 31
 Kniazeff, A.: 33, 35, 44, 54, 338s
 Koster, M. D.: 196, 345
 Kovalewsky, E.: 343
 Künkel, Chr.: 184, 206, 218, 231, 271, 361s

 Labrunie, J. D.: 356
 Lanne, E.: 190, 195s, 239, 343
 Le Guillou, M.-J.: 23, 110, 274, 369
 Lelouvier, Y.-N.: 184, 190, 206, 209, 231, 233ss, 255, 272, 292, 297, 320, 338, 347ss, 370, 373
 Leskovec, P.: 27, 131, 301, 370
 Lesniewski, K.: 184
 Lialine, C.: 42, 53, 62, 65, 71, 139, 143
 Liberio, Papa: 156
 Liperovsky, L.: 40
 Lossky, N. O.: 30, 54
 Lossky, V.: 41, 48, 53s, 200, 320, 343, 347
 Lowrie, D.: 35, 40

 Mackie, R. C.: 191, 270
 Maffei, A.: 341
 Mailleux, P.: 35
 Malevez, L.: 320
 Maloney, G. A.: 181, 190, 231, 233, 272, 281s, 297
 Marcel, G.: 43
 Marchetto, A.: 69
 Maritain, J.: 43, 49
 Marsh, J.: 301
 Mascall, E. L.: 182

 Massignon, L.: 54
 Merk, A.: 253
 Mersch, E.: 48, 163, 194s, 207, 210, 217, 344ss
 Meyendorff, J.: 23, 32s, 41s, 54, 264, 272, 298, 325, 342s
 Moeller, Ch.: 325, 370
 Möhler, J. A.: 48, 92s, 99s, 105, 198, 203, 211, 218, 237s, 298, 348s, 358, 379
 Mondin, J. B.: 32, 69, 190, 263, 297
 Montcheuil, Y. de: 211, 240, 346s
 Morin, G.: 365
 Mott, J.: 40

 Naumov, K.: 61, 63
 Neiman, D.: 183s, 218
 Nellas, P.: 338
 Nichols, A.: 27, 43s, 53, 65, 134, 182, 214, 290, 341
 Nicolás II, Zar: 32
 Nikitine, A.: 40

 Ocáriz, F.: 373
 Orígenes: 54, 73, 98, 253, 276

 Pain, J.: 63, 66
 Palamas, S. Gregorio: 54, 92, 378
 Pallath, P.: 246, 341
 Paulino de Nola, San: 229
 Pedro el Grande: 23, 32, 55
 Pellitero, R.: 345, 348, 350, 358, 360s, 372
 Philips, G.: 142
 Piovesana, G.: 26
 Platón, Metr.: 38
 Pospelovsku, D.: 34
 Poulpiquet, A.: 356
 Pseudo-Dionisio: 54
 Puyo, J.: 353, 358

 Raeff, M.: 35, 187, 214, 260
 Rahner, K.: 227
 Ramonas, A.: 78, 94, 174, 318
 Ratzinger, J.: 227
 Rizzi, C.: 65, 69
 Rodríguez, P.: 21, 115, 192, 235, 348, 373

- Romeu, L. V.: 183
 Rousseau, O.: 42
- Sarmiento, A.: 235
 Sartory, Th.: 190, 196, 239, 343
 Sauras, E.: 346
 Schäffer, Ph.: 235
 Schatkin, M.: 183s, 218
 Scheeben, M.-J.: 48, 347ss
 Scheffczyk, L.: 235
 Schelling, F.: 26
 Schmemmann, A.: 41s, 44, 342s
 Schraeder, C.: 262
 Schultze, B.: 65, 67, 71, 131, 136, 148ss, 369s
 Semmelroth, O.: 349
 Sertillanges, A. D.: 356
 Shom, R.: 126
 Smulders, P.: 351
 Soloviev, V.: 25, 28-31, 48ss, 52, 59ss, 64ss, 70, 72, 78, 89, 93, 95, 106, 113, 117s, 135, 168, 274, 332, 339, 348, 373, 378
 Sophronij, Arch.: 343
 Spiteris, Y.: 24, 81, 145, 186, 338
 Stalin, J.: 39
 Swierkosz, S.: 19, 54, 60, 65, 68s, 72, 85, 88s, 97s, 110, 112ss, 118, 129ss, 134-139, 143ss, 148ss, 154, 157, 159, 162
 Stragorodsky, Patr. Sergio: 34, 38s, 42, 53
 Struve, P.: 30s
 Svetlov, P.: 50
- Tataryn, M.: 40, 65, 194
 Teresa de Ávila, Santa: 295
 Thils, G.: 42, 191, 354s
- Tikhon, Patr.: 33s, 37
 Tillard, J. M. R.: 342
 Tomás de Aquino, Sto.: 53s, 347, 365
 Torquemada, J. de: 354
 Trembelas, P.: 146s, 162
 Tromp, S.: 163, 346
 Trubetskoy, N. S.: 30
 Trusch, J.: 373
 Tyszkiewicz, S.: 117, 349
- Vallière, P.: 65, 78, 135, 332
 Vassiliadis, P.: 91
 Verkhovsky, S.: 41, 149
 Vicente de Lerins, San: 232, 248
 Villar, J. R.: 21, 214, 342s, 348, 364
 Vilanova, E.: 46
 Virgilio, Papa: 156
 Visser't Hooft, W. A.: 191, 270
 Von Balthasar, H. U.: 77
 Vycheslavtsev, B. P.: 45
- Ware, T.: 24, 36, 43, 54, 148, 343
 West, Ch. C.: 191, 270
 Williams, G.: 184s, 187, 198, 219, 271, 273, 279ss, 286, 291
 Williams, R.: 53s, 65, 75ss, 80, 82, 181
- Zák, L.: 32, 54, 65s, 103, 109, 142, 174
 Zander, L.: 40, 43s, 48, 61, 65ss, 193, 200ss, 236, 337s, 374
 Zenkovsky, V.: 40, 43s, 48, 149, 182
 Zernov, N.: 24, 27ss, 31ss, 37, 39s, 47, 50, 63, 66, 74, 338
 Ziegenaus, A.: 235
 Zizioulas, J.: 146, 341s

Miguel de Salis Amaral es sacerdote desde 1999. Ingeniero de Caminos (Oporto, 1991) y Doctor en Teología (Pamplona, 2000), ha sido profesor ayudante en la Universidad de Oporto (Ingeniería, 1992-1994) y en la de Navarra (Teología, 1998-2000). Desde el año 2000 enseña en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, en Roma, donde se dedica a la Eclesiología y al Ecumenismo (especialmente a la Teología oriental). Es consultor de la Congregación de las Causas de los Santos.

COLECCIÓN TEOLÓGICA

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

ISBN 84-313-2110-5



9 788431 321109

www.eunsa.es